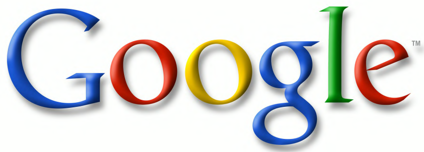


This is a digital copy of a book that was preserved for generations on library shelves before it was carefully scanned by Google as part of a project to make the world's books discoverable online.

It has survived long enough for the copyright to expire and the book to enter the public domain. A public domain book is one that was never subject to copyright or whose legal copyright term has expired. Whether a book is in the public domain may vary country to country. Public domain books are our gateways to the past, representing a wealth of history, culture and knowledge that's often difficult to discover.

Marks, notations and other marginalia present in the original volume will appear in this file - a reminder of this book's long journey from the publisher to a library and finally to you.

Usage guidelines

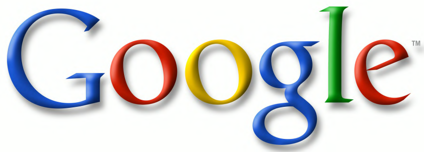
Google is proud to partner with libraries to digitize public domain materials and make them widely accessible. Public domain books belong to the public and we are merely their custodians. Nevertheless, this work is expensive, so in order to keep providing this resource, we have taken steps to prevent abuse by commercial parties, including placing technical restrictions on automated querying.

We also ask that you:

+ *Make non-commercial use of the files* We designed Google Book Search for use by individuals, and we request that you use these files for personal, non-commercial purposes.
+ *Refrain from automated querying* Do not send automated queries of any sort to Google's system: If you are conducting research on machine translation, optical character recognition or other areas where access to a large amount of text is helpful, please contact us. We encourage the use of public domain materials for these purposes and may be able to help.
+ *Maintain attribution* The Google "watermark" you see on each file is essential for informing people about this project and helping them find additional materials through Google Book Search. Please do not remove it.
+ *Keep it legal* Whatever your use, remember that you are responsible for ensuring that what you are doing is legal. Do not assume that just because we believe a book is in the public domain for users in the United States, that the work is also in the public domain for users in other countries. Whether a book is still in copyright varies from country to country, and we can't offer guidance on whether any specific use of any specific book is allowed. Please do not assume that a book's appearance in Google Book Search means it can be used in any manner anywhere in the world. Copyright infringement liability can be quite severe.

About Google Book Search

Google's mission is to organize the world's information and to make it universally accessible and useful. Google Book Search helps readers discover the world's books while helping authors and publishers reach new audiences. You can search through the full text of this book on the web at `http://books.google.com/`



Over dit boek

Dit is een digitale kopie van een boek dat al generaties lang op bibliotheekplanken heeft gestaan, maar nu zorgvuldig is gescand door Google. Dat doen we omdat we alle boeken ter wereld online beschikbaar willen maken.

Dit boek is zo oud dat het auteursrecht erop is verlopen, zodat het boek nu deel uitmaakt van het publieke domein. Een boek dat tot het publieke domein behoort, is een boek dat nooit onder het auteursrecht is gevallen, of waarvan de wettelijke auteursrechttermijn is verlopen. Het kan per land verschillen of een boek tot het publieke domein behoort. Boeken in het publieke domein zijn een stem uit het verleden. Ze vormen een bron van geschiedenis, cultuur en kennis die anders moeilijk te verkrijgen zou zijn.

Aantekeningen, opmerkingen en andere kanttekeningen die in het origineel stonden, worden weergegeven in dit bestand, als herinnering aan de lange reis die het boek heeft gemaakt van uitgever naar bibliotheek, en uiteindelijk naar u.

Richtlijnen voor gebruik

Google werkt samen met bibliotheken om materiaal uit het publieke domein te digitaliseren, zodat het voor iedereen beschikbaar wordt. Boeken uit het publieke domein behoren toe aan het publiek; wij bewaren ze alleen. Dit is echter een kostbaar proces. Om deze dienst te kunnen blijven leveren, hebben we maatregelen genomen om misbruik door commerciële partijen te voorkomen, zoals het plaatsen van technische beperkingen op automatisch zoeken.

Verder vragen we u het volgende:

+ *Gebruik de bestanden alleen voor niet-commerciële doeleinden* We hebben Zoeken naar boeken met Google ontworpen voor gebruik door individuen. We vragen u deze bestanden alleen te gebruiken voor persoonlijke en niet-commerciële doeleinden.
+ *Voer geen geautomatiseerde zoekopdrachten uit* Stuur geen geautomatiseerde zoekopdrachten naar het systeem van Google. Als u onderzoek doet naar computervertalingen, optische tekenherkenning of andere wetenschapsgebieden waarbij u toegang nodig heeft tot grote hoeveelheden tekst, kunt u contact met ons opnemen. We raden u aan hiervoor materiaal uit het publieke domein te gebruiken, en kunnen u misschien hiermee van dienst zijn.
+ *Laat de eigendomsverklaring staan* Het “watermerk” van Google dat u onder aan elk bestand ziet, dient om mensen informatie over het project te geven, en ze te helpen extra materiaal te vinden met Zoeken naar boeken met Google. Verwijder dit watermerk niet.
+ *Houd u aan de wet* Wat u ook doet, houd er rekening mee dat u er zelf verantwoordelijk voor bent dat alles wat u doet legaal is. U kunt er niet van uitgaan dat wanneer een werk beschikbaar lijkt te zijn voor het publieke domein in de Verenigde Staten, het ook publiek domein is voor gebruikers in andere landen. Of er nog auteursrecht op een boek rust, verschilt per land. We kunnen u niet vertellen wat u in uw geval met een bepaald boek mag doen. Neem niet zomaar aan dat u een boek overal ter wereld op allerlei manieren kunt gebruiken, wanneer het eenmaal in Zoeken naar boeken met Google staat. De wettelijke aansprakelijkheid voor auteursrechten is behoorlijk streng.

Informatie over Zoeken naar boeken met Google

Het doel van Google is om alle informatie wereldwijd toegankelijk en bruikbaar te maken. Zoeken naar boeken met Google helpt lezers boeken uit allerlei landen te ontdekken, en helpt auteurs en uitgevers om een nieuw leespubliek te bereiken. U kunt de volledige tekst van dit boek doorzoeken op het web via `http://books.google.com`

B
3149
F7H3

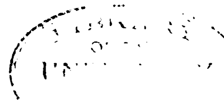
UC-NRLF
$B 44 309

YC 31059

LIBRARY
OF THE
UNIVERSITY OF CALIFORNIA.
GIFT OF
Utrecht Univ.
Class

1907

Het Probleem der Wilsvrijheid naar Schopenhauer.



A. H. DE HARTOG.

HET PROBLEEM DER WILSVRIJHEID NAAR SCHOPENHAUER.

Motto: „Die menschliche Vernunft hat das besondere Schicksal in einer Gattung ihrer Erkenntnisse: dass sie durch Fragen belästigt wird, die sie nicht abweisen kann; denn sie sind ihr durch die Natur der Vernunft selbst aufgegeben, die sie aber auch nicht beantworten kann, denn sie übersteigen alles Vermögen der menschlichen Vernunft."

Kant: „Vorrede 1e Aufl. Kr. d. r. V."

Het Probleem der Wilsvrijheid naar Schopenhauer.

PROEFSCHRIFT

TER VERKRIJGING VAN DEN GRAAD VAN

Doctor in de Godgeleerdheid

AAN DE RIJKS-UNIVERSITEIT TE UTRECHT

NA MACHTIGING VAN DEN RECTOR MAGNIFICUS

Dr. W. L. P. A. MOLENGRAAFF

HOOGLEERAAR IN DE FACULTEIT DER RECHTSGELEERDHEID

VOLGENS BESLUIT VAN DEN SENAAT DER UNIVERSITEIT

TEGEN DE BEDENKINGEN VAN

DE FACULTEIT DER GODGELEERDHEID

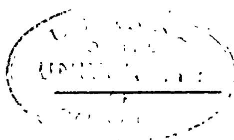
TE VERDEDIGEN

op Vrijdag 12 Juni 1903, des namiddags te 4 uur,

DOOR

ARNOLD HENDRIK DE HARTOG

GEBOREN TE ROTTERDAM.



ROTTERDAM. — D. A. DAAMEN. — 1903.

B3149
F7H3

XM

GEWIJD

AAN DE NAGEDACHTENIS MIJNER OUDERS

EN OPGEDRAGEN

AAN MIJN OOM N. VAN DEN BRANDHOF.

159802

VOORWOORD.

Aan het eind van mijn akademische studiën gekomen, dank ik de Hoogleeraren der *Theologische* Faculteit en die *van wege de Ned. Herv. Kerk* voor alles, wat ze mij geweest zijn zoowel voor leven als wetenschap.

Gij, Hooggeachte Promotor, Hooggeleerde Lamers, weet, hoezeer ik het waardeer, dat de welwillendheid, die Gij mij steeds betoond hebt, haar kroon vond in de aandacht, door U aan mijn proefschrift gewijd.

Hooggeleerde Van der Wijck, Gij hebt mijn liefde voor de wijsbegeerte aangewakkerd en met belangstelling de wording van tegenwoordig werk gadegeslagen. Ook U daarvoor mijn hartelijken dank!

De studie-jaren, aan de *Vrije Universiteit* doorgebracht, zijn voor mijn vorming van blijvende beteekenis geweest. Vooral het bezielend onderricht van Professor Kuyper dreef mij uit tot zelfstandig nadenken. Met groote waardeering denk ik hieraan terug.

Mijn vriend L. van Gorkom wilde de drukproeven nazien. Wat onze aandacht ontging, zij ons geschonken.

Ten slotte een afscheidsgroet aan allen, die zoowel aan Hoogeschool als in ruimer kring mij de jaren van voorbereidende studie tot goede jaren maakten.

En aan Gods zegen is het al gelegen!

INHOUD.

INLEIDING.

Terecht noemt Kant het begrip der vrijheid „den Stein des Anstosses für alle *Empiristen*". [1]) De *empirist* toch verzamelt en ordent feiten, brengt de verschijnselen onder algemeene wetten en moet al, wat inbreuk dreigt te maken op de vaste orde dier wetten, afwijzen. En dat is, tot op zekere hoogte, zijn goed recht. Immers, wetenschap is onbestaanbaar zonder *systeem*, zonder *orde* en orde is *wet*. Vandaar, dat het begrip der vrijheid, een begrip, dat òf de vaste wetten der verschijnselen in twijfel trekken, òf, hetzij *achter*, hetzij *boven*, hetzij *naast* die verschijnselen en hun wetten, een ander beginsel van verklaring zoeken doet, den *empirist* zekeren afkeer inboezemen zal. Want *zijn* standpunt moet noodzakelijk tot *determinisme* leiden: de *objectieve*, algemeene wet beheerscht alles, niets kan er zich aan onttrekken. Uit deze consekwentie blijkt echter tevens de *eenzijdigheid* van het *empirisme*. De *objectieve* wet alles? En het *subject* dan? Mag *deze* machtige

---

[1]) „Kr. d. pr. Vernunft" (Ed. Reclam.), Vorrede, S. 6.

factor in het probleem der wilsvrijheid door eenzijdig-verstandelijke abstractie worden achteraf gedrongen? En de *realiteit*, waarin de verschijnselen en hun wetten gegrond zijn? Verdient die *realiteit* onze aandacht niet? — Het blijkt, de *empirie* alleen kan niet volstaan, waar het geldt de problemen, die den menschelijken geest bezig houden, ze drijft dien geest vanzelf voort tot hooger principe van verklaring: de *metaphysica*. Het algemeen-menschelijke denken kàn niet blijven staan bij de oppervlakkige beschouwing der verschijnselen en hun algemeene wetten, maar zal zich bij de poging om de wereldproblemen op te lossen steeds gedrongen gevoelen, naar hooger eenheid te zoeken.

En zoo heeft de *eenzijdig-empirische* beschouwing ook het probleem der *wilsvrijheid* alleen voor oppervlakkigen tot rust kunnen brengen. Het is hier, in onze inleiding, de plaats niet om bij een en ander nader stil te staan. We verwijzen naar het *eerste* hoofdstuk van onze beoordeeling: „Empirie en Metaphysica". Nu slechts dit: voor onzen tijdgeest, terecht hoog gaande op de resultaten der *exacte wetenschappen*, dreigt in de verheerlijking der *empirie* het gevaar der *eenzijdigheid.* Want, de *empirie* in het algemeen en de *empirische psychologie* in het bijzonder mogen tegenover vroeger *eenzijdig-metaphysisch* drijven zeer zeker haar recht behouden, ze dwalen echter, wanneer ze bij de oplossing der problemen *uitsluitend* háar stem willen laten gelden.

Wij nu doen aan die *empirie* volle recht wedervaren maar wenschen tevens óok de *metaphysica* haar stem in het geding te laten. Zij toch kan niet dan tot groote schade van de weten-

schap in ruimer beteekenis worden geminacht. Dit beginsel huldigen we dus óók, waar het probleem der *wilsvrijheid* aan de orde komt.

Geen wonder, dat Schopenhauer's uiteenzettingen aangaande dit vraagstuk ons boeiden. Deze wijsgeer toch maakt ernst èn met *empirie* èn met *metaphysica* en heeft daarom in het bijzonder voor onzen tijd *veel* te zeggen. Ook wil het ons voorkomen, dat er in zijn systeem en dus tevens in zijn opvatting aangaande de *wilsvrijheid* een element van groote waarde voor de *Theologie* is te vinden. Veelal heeft men zich van *Christelijke* zijde *negatief* tegenover hem gesteld en met veel woorden van zijn *pessimisme* gesproken, alsof het *ware optimisme* niet slechts *dóór het pessimisme heen* komen kon. Hoe het zij, we moeten in zijn gedachtenwereld diep doordringen om die, voor zoover mogelijk, te kunnen waardeeren; en, wie zijn systeem ten slotte veroordeelt, moet blijken geven, dat hij ermede *geworsteld* heeft. Alleen ernstige bestudeering zijner werken, en dat met ware sympathie, kan ons daartoe brengen. De uiteenzetting, die wij van zijn stelsel gaven, is daarvan slechts een mat afschijnsel en we stellen ons dan ook niet voor, er veel mee bereikt te hebben: het geeft een enkelen blik op de beginselen van dat systeem. — Schopenhauer's opvattingen aangaande het *vrijheids-probleem* gaven we echter zeer uitvoerig weer en doen daarmede een zwakke poging om de *empirische* strooming van onzen tijdgeest in eigen bedding terug te leiden.

In onze *beoordeeling* hebben we ons bijna uitsluitend tot het probleem der *transcendentale* vrijheid en, wat daarmee samenhangt, bepaald. Wie dus een volledige critiek verwacht,

zal zich teleurgesteld zien. Toch mochten we onze taak aldus beperken, want over Schopenhauer is reeds zóó ontzaglijk veel geschreven, dat *uitvoeriger* behandeling van ons onderwerp de perken, aan een proefschrift gesteld, verre zou overschrijden en toch slechts herhalen, wat elders is te vinden. Daarom hielden we ons aan de *principieele* kwestie, die voor het standpunt, dat men bij de beschouwing der wilsvrijheid inneemt, beslissend is: „hoe hebben we het *menschelijk subject*, waarop de *motieven* naar vaste orde inwerken, te beschouwen?"

Onze beoordeeling splitst zich dan in *drie* hoofdstukken:

1⁰. Achtten we het niet overbodig, de gelegenheid aan te grijpen om een woord van opwekking tot het beoefenen der *metaphysica* aan onze eigenlijke beoordeeling te doen voorafgaan.

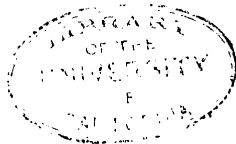
2⁰. Beschouwden we het probleem: „*monisme* of *pluralisme*" nader, omdat toch ten slotte de opvatting aangaande de *persoonlijkheid*, het *subject*, waarop de *motieven* werken, in deze alles beslist.

3⁰. Wijdden we onze aandacht aan de *transcendentale* vrijheid in het bijzonder en vonden daar gelegenheid om het vraagstuk der wilsvrijheid in zijn diepte te peilen. —

We zijn er ons zeer goed van bewust, dat men op ons werk aanmerkingen kan maken. Men zou het b.v. „een boek van citaten" (ze besparen, afgezien nog van hun belangrijkheid, den lezer intusschen het naslaan!) en óok „àl te schematisch" kunnen noemen. We *moesten* echter veel, dat uitvoeriger beschouwing óverwaard was, terzijde laten liggen, omdat het wel zijn plaats heeft in het geheel onzer wereldbeschouwing maar hier, — aangezien het probleem der *wilsvrij-*

heid alleen aan de orde was —, slechts vermeld mocht worden. De *zijwegen* werden dus *aangewezen:* voor wie ze inslaat, zullen zich vergezichten openen.

Ten slotte zij vermeld, dat we Schopenhauer naar de editie Fräuenstadt (vrgl. de ingevoegde pagineering van Reclam's uitgave) citeerden.



Het Probleem der Wilsvrijheid naar Schopenhauer.

Een zeer korte uiteenzetting van Schopenhauer's stelsel (de verbinding van Plato's *Ideeënleer*, van Kant's *leer*, vooral aangaande het *Ding an sich*, en van de *Oud-Indische leer* der *Maja* (het principium individuationis) „den Schleier des Truges, welcher die Augen der Sterblichen umhüllt und sie eine Welt sehen lässt, von der man weder sagen kann, dass sie sei, noch auch, dass sie nicht sei...." „W. a. W. u. V." I, S. 9) ga ter oriënteering vooraf. —

De wereld is mijn *voorstelling*, welke het bewustzijn van andere dingen, óok van mijn lichaam als object, omvat. Die voorstelling komt tot stand, doordat ons verstand, gebonden aan de vormen *tijd*, *ruimte* [1]) en *causaliteit* [2]) (een kategorie „Gedankenform", wier wezen bestaat in de vereeniging van tijd en ruimte), uit *de stof der zinnelijke gewaarwording* (Empfindung) de wereld a. h. w. opbouwt. Aldus: we hebben *een zinnelijke gewaarwording* en nu *betrekt* het verstand met zijn vorm der causaliteit die gewaarwording op een *oorzaak* en zet daardoor een object in de ruimte. *Geen object zonder subject dus.* [3]) S. drukt dit kort maar duidelijk aldus uit:

---

[1]) *Ruimte* en *tijd* definieert S. (met Kant) als vormen „des äussern und innern Sinnes", „der reinen Sinnlichkeit", „der sinnlichen Anschauung", terwijl de *ruimte* de „Bedingung a priori" alleen „der *äusseren* Erscheinungen", de *tijd* „die formale Bedingung a priori *aller* Erscheinungen (dus ook de *innerlijke*) überhaupt" heet. —

[2]) S. houdt van Kant's twaalf kategorieën alleen die der *causaliteit* over en noemt de elf *andere* „blinde vensters". — De „*Materie*" (= Substanz) is in wezen: *Wirken*, *Kausalität*, *vereeniging van tijd en ruimte*. —

[3]) Dr. D. Neumark „Die Freiheitslehre bei Kant und Schopenhauer", 1896, heeft het verschil in deze tusschen Kant en Schopenhauer aangetoond. — Dr. W. Scheffer „Arthur Schopenhauer. De Philosophie van het Pessimisme", 1870, geeft dit verschil kort weer:

„.... das einzige wirklich *empirisch* Gegebene, bei der Anschauung, ist der Eintritt einer Empfindung im Sinnesorgan: die Voraussetzung, dass diese, auch nur überhaupt, eine *Ursache* haben müsse, beruht auf einem in der Form unsers Erkennens, d. h. in den Funktionen unsers Gehirns, wurzelnden Gesetz, dessen Ursprung daher eben so subjektiv ist, wie jene Sinnesempfindung selbst. Die in Folge dieses Gesetzes zu der gegebenen Empfindung vorausgesetzte *Ursache* stellt sich alsbald in der Anschauung dar als *Objekt*, welches Raum und Zeit zur Form seines Erscheinens hat. Aber auch *diese* Formen selbst sind wieder ganz subjektiven Ursprungs: denn sie sind die Art und Weise unsers Anschauungsvermögens." [1])

De *objectieve wereld* bestaat dus alleen krachtens het *subject* met zijn vormen van verstand en reine zinnelijkheid, n.l. causaliteit, tijd en ruimte. Ze is dan ook slechts gebonden aan de hersenen, „ein Gehirn-phänomen." — Die objectieve wereld nu onzer voorstelling is samengesteld uit een *veelheid van verschijnselen* en ons „erkennendes Bewusstsein" is genoodzaakt, die verschijnselen *wetmatig te verbinden.*

We kunnen ons dan ook de dingen niet anders dan afhankelijk van elkander denken, of om met Wolf te spreken: „Nihil est sine ratione cur potius sit quam non sit. Nichts ist ohne Grund, warum es sei." [2]) Dit brengt S. ertoe om zelf een formule op te stellen van wat hij noemt „die Wurzel des Satzes vom zureichenden Grunde", welke formule aldus luidt: „Unser erkennendes Bewusstsein, als äussere und innere Sinnlichkeit

---

„Schopenhauer gaat evenwel verder dan Kant. Onderscheidde deze nog de verschijnselen, *phaenomena*, zooals wij ze waarnemen „von ihrer Beschaffenheit an sich selbst": volgens S. zijn object en voorstelling „nur Eines und das Selbe, da alles Objekt immer und ewig ein Subjekt voraussetzt und daher doch Vorstellung bleibt." (bldz. 45). — De verbinding van *subject en object* in de *voorstelling* is bij S. de verschijningsvorm van een oorspronkelijke eenheid, den *wil.* (Vrgl. Neumark a. a. O. S. 82).

[1]) „Welt als Wille und Vorstellung" II, S. 13. — Vrgl. „Ueber die vierfache Wurzel des Satzes vom zureichenden Grunde", § 21. —

[2]) „Satz vom Grunde", S. 5.

(Receptivität), Verstand und Vernunft auftretend, zerfällt in Subjekt und Objekt, und enthält nichts ausserdem. Objekt für das Subjekt sein, und unsre Vorstellung sein, ist das Selbe. Alle unsre Vorstellungen sind Objekte des Subjekts, und alle Objekte des Subjekts sind unsre Vorstellungen. Nun aber findet sich, dass alle unsre Vorstellungen unter einander in einer gesetzmässigen und der Form nach *a priori* bestimmbaren Verbindung stehn, vermöge welcher nichts für sich Bestehendes und Unabhängiges, auch nichts Einzelnes und Abgerissenes, Objekt für uns werden kann. Diese Verbindung ist es, welche der Satz vom zureichenden Grund, in seiner Allgemeinheit, ausdrückt." [1]) Deze wortel nu vertakt zich vierledig: het hoofdbegrip splitst zich naar gelang der objecten van ons voorstellingsvermogen in vier onderdeelen (Gestalten): *a. Satz vom zureichenden Grunde des Werdens*, *principium rationis sufficientis fiendi* (omvattende de *aanschouwelijke*, *volledige* (als inhoudend het *formeele* èn het *materieele* der verschijnselen), *empirische* voorstellingen met haar *vormen* van *tijd* en *ruimte*, die *inhoud* hebben door middel der *materie*, de Substanz, het onveranderlijk substraat. Hier treedt de Satz op als *wet der causaliteit.*) Deze wet werkt met *noodzakelijkheid*, betreft alleen *veranderingen*, raakt dus alleen de *verschijnselen*, de *toestanden* der substanties, niet deze zelf. We hebben hier te onderscheiden *oorzaak* in engeren zin, *prikkel* en *motief* (vrgl. voorts onder *c.*); *b. Satz vom zureichenden Grunde des Erkennens*, *principium rationis sufficientis cognoscendi* (omvattend de *begrippen*, de *abstracte* voorstellingen, gevormd door de *Vernunft*, het vermogen, dat den mensch van het dier onderscheidt, terwijl beiden het verstand (tijd, ruimte en causaliteit) gemeen hebben. Die *abstracte* voorstellingen staan wel tegenover de *aanschouwelijke* voorstellingen, maar hebben toch haar ontstaan aan deze te danken. Vandaar, dat S. steeds weer naar de *Anschauung*

---

[1]) Ibidem, S. 27.

(niet de *intellektuale* der na Kant komenden) [1]) verwijst en niet genoeg kan uitvaren tegen de *Vernunft-*, *Begrips-* en *Ideeën*-leer der philosofen na Kant, vooral Hegel) [2]); *c. Satz vom zureichenden Grunde des Seins*, *principium rationis sufficientis essendi* (omvattend het *formeele* gedeelte der *volledige* voorstellingen (zie onder *a*), n.l. „die a priori gegebenen Anschauungen der Formen des äussern und innern Sinnes, des Raumes und der Zeit". „Was diese Klasse von Vorstellungen, in welcher Zeit und Raum *rein angeschaut* werden, von der ersten Klasse, in der sie (und zwar im Verein) *wahrgenommen* werden, unterscheidet, das ist die *Materie*, welche ich daher

---

[1]) „Die *Anschauung* ist nicht nur die *Quelle* aller Erkenntniss, sondern sie selbst ist die Erkenntniss *κατ᾽ἐξοχὴν*, ist allein die unbedingt wahre, die ächte, die ihres Namens vollkommen würdige Erkenntniss: denn sie allein ertheilt eigentliche *Einsicht*, sie allein wird vom Menschen wirklich assimilirt, geht in sein Wesen über und kann mit vollem Grunde *sein* heissen; während die Begriffe ihm bloss ankleben („W. a. W. u. V." II, S. 83).

„*Mein* Kniff ist, das lebhafteste Anschauen oder das tiefste Empfinden, wann die gute Stunde es herbei geführt hat, plötzlich und im selben Moment mit der kältesten, abstrakten Reflexion zu übergiessen und es dadurch erstarrt aufzubewahren. Also ein hoher Grad von Besonnenheit" („Neue Paralipomena", Handschr. Nachlass § 657). —

Vrgl. hierbij J. Volkelt „Arthur Schopenhauer" (Frommanns Klassiker der Philosophie X), 2e Aufl, 1901, S. S. 126/7: „Und ohne Zweifel nimmt Schopenhauer in dieser Hinsicht eine ganz besondere Stellung unter den nachkantischen Philosophen ein. Ihm ist das Anschauen keineswegs ein kühles methodisches Mittel wie den modernen empirischen Philosophen, sondern eine Quelle von Leben, ein mit Erregung ergriffener Weg zur grossen, kraftstrotzenden, ursprünglichen Natur."

[2]) „Hätte Dieser gleich Anfangs den absurden Grundgedanken seiner Afterphilosophie, — nämlich diesen, den wahren und natürlichen Hergang der Sache gerade auf den Kopf zu stellen und demnach die *Allgemein-Begriffe*, welche wir aus der empirischen Anschauung abstrahiren, die mithin durch Wegdenken von Bestimmungen entstehn, folglich je allgemeiner desto leerer sind, zum Ersten, zum Ursprünglichen, zum wahrhaft Realen (zum Ding an sich, in Kantischer Sprache) zu machen, in Folge Dessen die empirisch-reale Welt allererst ihr Dasein habe, — hätte er, sage ich, dieses monstrose *ὕστερον πρότερον*, ja diesen ganz eigentlich aberwitzigen Einfall, nebst dem Beisatz, dass solche Begriffe, ohne unser Zuthun, sich selber dächten und bewegten, gleich Anfangs in klaren, verständlichen Worten deutlich dargelegt; so würde Ieder ihm ins Gesicht gelacht, oder die Achseln gezuckt und die Posse keiner Beachtung werth gehalten haben...." (Parerga und Paralipomena, I, S. 153). — Hoewel we ons met deze wijze van bestrijding niet vereenigen kunnen, meenen we toch, dat de kern van de zaak in deze plaats kort maar duidelijk is aangegeven.

einerseits als die Wahrnehmbarkeit von Zeit und Raum, und andrerseits als die objektiv gewordene Kausalität erklärt habe. Hingegen ist die Verstandesform der Kausalität nicht für sich und abgesondert ein Gegenstand des Vorstellungsvermögens, sondern kommt erst mit und an dem Materiellen der Erkenntniss ins Bewusstsein." [1]); *d. Satz vom zureichenden Grunde des Handelns, principium rationis sufficientis agendi*, korter: *„Gesetz der Motivation"* (omvattend voor ieder slechts *een* object, n.l. „das unmittelbare Objekt des innern Sinnes, das *Subjekt des Wollens*, welches für das erkennende Subjekt Objekt ist und zwar nur dem innern Sinn gegeben, daher es allein in der Zeit, nicht im Raum, erscheint, und auch da noch .... mit einer bedeutenden Einschränkung." [2]) Zoo blijkt, dat, hetgeen we in ons kennen, *niet* het *kennend* maar het *willend* subject is. — Dat het „Ik" beide subjecten, die dus ident zijn, omvat is de „Weltknoten", het wonder *κατ'ἐξοχήν* en daarom onverklaarbaar. Juist, omdat het „Subjekt des Wollens" voor het zelfbewustzijn *onmiddellijk* gegeven is, kunnen we niet nader definieeren, wat *willen* is. Op dezen wil nu werken *motieven*, die wel in het algemeen onder de oorzaken (alleen op *uitwendige* veranderingen betrekking hebbend) behooren en dus onder *a* reeds genoemd zijn; maar *hier* beschouwen we die motieven in hun *onmiddellijke* werking, n.l. op onzen wil. Daarom: *„die Motivation ist die Kausalität von innen gesehen."* [3])

Het *subjectieve* korrelaat der *eerste* klasse van voorstellingen is „der *Verstand*", dat der *tweede* „die *Vernunft*", dat der *derde* „die *reine Sinnlichkeit*", dat der *vierde* „der *innere Sinn*" of in het algemeen „das *Selbstbewusstsein*." — En naar de vier klassen bestaat er ook een viervoudige *noodzakelijkheid:* een *physische*, een *mathematische*, een *logische* en een *moreele*. — Wanneer we nu tot genoemd *zelfbewustzijn* inkeeren, dan blijkt,

---

[1]) „S. v. Grunde", S. S. 130/1.
[2]) Ibidem, S. 140.
[3]) Ibidem, S. 145.

dat (terwijl we bij de overige objecten van ons voorstellingsvermogen van het „Ding an sich" gescheiden zijn door de vormen tijd, ruimte en causaliteit) er *hier* (behalve „die Form des Erkanntwerdens und Erkennens überhaupt") slechts éen vorm ons kennend subject van het „Ding an sich" scheidt, n.l. de *tijd.* [1]) Immers, in ons zelfbewustzijn vinden we niets dan *opeenvolging van toestanden.* [2]) We leeren ons wezen dus kennen als *willend,* ons eigenlijk wezen is *actie*, *wil* en onze *lichamelijkheid* ten slotte niets anders dan een *objectiveering van dien wil.* [3]) En zoo, zegt S., blijkt, dat, wanneer we naar het „Ding an sich" vragen, we dat niet beter aangeven kunnen dan als *wil.* De wereld is mijn *wil.* [4]) Vraagt men echter, wat die *wil* „zuletzt schlechthin an sich selbst" is, d. w. z. „was er sei, ganz abgesehen davon, dass er sich als *Wille* darstellt, oder überhaupt *erscheint*, d. h. überhaupt *erkannt wird?*" dan is deze vraag *nooit* te beantwoorden: „weil, wie gesagt, das Erkanntwerden selbst schon dem Ansichsein widerspricht und jedes Erkannte schon als solches nur Erscheinung ist. Aber die Möglichkeit dieser Frage zeigt an, dass das Ding an sich, welches wir am unmittelbarsten im Willen erkennen, ganz ausserhalb aller möglichen Erscheinung, Bestimmungen, Eigenschaften, Daseinsweisen haben mag, welche für uns Schlechthin unerkennbar und unfasslich sind, und welche eben dann als das Wesen des Dings an sich übrig bleiben, wann sich dieses.... als *Wille* frei aufgehoben hat...." [5])

---

[1]) Zie boven onder *d.*

[2]) „In Folge der ihm noch anhängenden Form der Zeit erkennt Jeder seinen *Willen* nur in dessen successiven einzelnen *Akten*, nicht aber im Ganzen an und für sich...." („W. a. W. u. V." II, S. 220).

[3]) „Die Action des Leibes ist nicht anderes als der objectivirte, das heisst in die Anschauung getretene Act des Willens." („W. a. W. u. V." I, S. 119). Het lichaam is aan het „Subjekt des Erkennens" dan ook *tweemaal* gegeven als *voorstelling* (object) en als *wil.* — Ieder *lichaam* is een functie van den *wil*, het *intellect* een functie van het *lichaam.*

[4]) Het intellect is slechts *physisch* (accidens), de wil echter *metaphysisch* (substans).

[5]) „W. a. W. u. V." II, S. S. 221/2. — Vrgl. hierbij echter vooral Neumark, a. a. O, S. 23 Anm., die erop wijst, dat S. aangaande de kenbaarheid en eenheid van den wil „schon früh wankend geworden zu sein scheint."

Zullen we nu niet in *solipsisme* vervallen, dan moeten we, waar we ons eigen wezen als *willend* hebben leeren kennen, ook het wezen der *andere* objecten van ons voorstellingsvermogen (waarbij we, gelijk we zagen, van het „Ding an sich" gescheiden zijn door *tijd*, *ruimte* en *causaliteit* en welks wezen we dus niet zoo dadelijk kennen als wanneer we in onszelf inkeeren) als *willend* aannemen. En zoo blijkt, dat de wereld uiteen valt in de twee constitueerende elementen *wil* (Ding an sich) en *voorstelling* (verschijning). De oplossing van het wereldprobleem is dan ook alleen te zoeken in de scheiding van die twee.[1]) Dat ze in het „ik" ident zijn, we zagen het, noemt S. de „Weltknoten", het wonder bij uitnemendheid. En zoo komt S. tot zijn diep-ernstig pessimisme. De *wil* toch objectiveert zich altijd weer in den maalstroom der vergankelijkheid en is daarbij steeds in „Selbstzersetzung" begrepen: de eerste beginselen der natuur attractie en repulsie dragen reeds vijandschap in zich. In die „Objektität des Willens" nu kunnen we vier trappen onderscheiden: de *anorganische* wereld, de *planten-*, *dieren-* en *menschen*wereld. Hoe hooger we stijgen, hoe meer intellect en individualiteit aan den dag treedt, totdat ze in den mensch hun hoogtepunt bereiken. In dat intellect komt de wil tot bezinning en schrikt van zijn eigen werk, wanneer hij kennen leert „die Endlichkeit alles Daseins und die Vergeblichkeit alles Strebens." Daarom moet de mensch tot „Willensverneinung" (*niet* zelfmoord, die juist op *heftig* willen wijst)[2]) komen, opdat het willen omsla in niet-willen en ophoude zich te objectiveeren in de wereld der verschijnselen. In dit verband spreekt S. aangrijpende woorden over *erfzonde*, *wedergeboorte* („jene merkwürdige, katholische, trancendentale Veränderung", waarvan Matthias Claudius spreekt, „W. a. W. u. V." I,

---

[1]) Vrgl. „W. a. W. u. V." II S. S. 222/4.

[2]) „W. a. W. u. V." I, S. 472. „Wie das einzelne Ding zur Idee, so verhält sich der Selbstmord zur Verneinung des Willens: der Selbstmörder verneint bloss das Individuum, nicht die Species."

S. 466), *medelijden*, *ascese* enz.[1]) — Wanneer dan de mensch eindelijk zoover gekomen is, dat hij niet meer begeert te leven, dan is hij verlost van lijden en angst en verzinkt na den dood, *niet* in het *absolute* (nihil negativum) maar in het *relatieve* niets (nihil privativum), een heerlijkheid, waarvan wij geen begrip hebben.[2]) Indien we deze „Verneinung des Willens" toch *positief* zouden willen uitdrukken, dan is het begrip *extase*, *vereeniging met God*, enz. het meest nabijkomend. — Als het ware een „Vorstufe" (die ästhetische Aufforderung zur Beschaulichkeit) van deze „Willensverneinung" (die ethische zur Entsagung, „W. a. W. u. V.", I, S. 386), deze rust van het nietwillen (echter slechts „eine kurze Feierstunde", niet „eine dauernde Freilassung") vinden we in de *kunst* (waartoe S. ook tot op zekere hoogte de *philosophie* rekent). In de kunst toch komt de mensch tot „das willensfreie Erkennen", „die Kausalitäts- und willensfreie Kontemplation", wanneer hij schouwt als „reines, willenloses Subjekt" (das reine Subjekt des Erkennens, das ewige, klare, eine Wëltauge, die Welt-

---

[1]) Niet geheel ten onrechte zegt dan ook H. Vaihinger (Nietzsche als Philosoph, S. 64): „Schopenhauer nahm zur Religion und speziell zum Christentum durchaus keine so unfreundliche stellung ein, wie man vielfach annimmt. Man kann im Gegentheil sagen, dass keiner der neuen Philosophen so tief in das Wesen des Christentums eingedrungen ist, und den Kern desselben so warm vertheidigt hat, als Schopenhauer." Vrgl. hierbij J. Volkelt, a. a. O., S. 308. — Men vergete echter niet, dat Schopenhauer in zijn 2en brief aan F. A Brockhaus, Leipzig (Ed. Grisebach-Reclam, S. 28) schrijft: „.... so steht dennoch die ganze vorgetragene Philosophie mit den Dogmen der Jüdisch-Christlichen Glaubeslehre in einem zwar nirgends ausgesprochenen aber sich stillschweigend unleugbar ergebenden Widerspruch."

[2]) J. Volkelt a. a. O., Anm. 483, verwijst in deze naar R. Böttger „Das Grundproblem der Schopenhauerschen Philosophie", 1898, en zegt o. a. S. 323: „Schopenhauer will, indem er sich so vernehmen lässt, nicht bloss mit einer Möglichkeit gespielt haben; man fühlt aus seiner Darstellung deutlich heraus, dass sein Glaube an dieser Möglichkeit schwärmerisch hängt und ihr Sein und Leben einhaucht. Ihm steht der Trost vor der Seele, dass hinter dieser Welt, hinter diesem Drängen und Treiben ohne Ziel und Rast sich ein unfassbares, übervernünftiges, namenloses Sein aufthut, ein Sein, vor dessen Wundern alles, was diese Welt enthält, wie ein Nichts verbleicht." — S. 324: „Indessen tritt er hier und da doch zu etwas weitergehenden Aeusserungen über das namenlose Uebersein (so könnte man sein Nirwana nennen) heraus."

geist) [1]) de heerlijkheid der eeuwige ideeën (bij het gewone discursieve kennen uiteengevallen in de verschijnselen. [2]) Dan toch vindt de begeerende mensch rust, terwijl de kennende mensch verzinkt in de aanschouwing van het kunst-object, dat hem boeit. De kunst ontledigt zoowel subject als object van de individualiteit. Maar, zooals we reeds opmerkten, de volkomen verlossing is pas gekomen, wanneer de mensch ophoudt te willen leven.[3]) Schopenhauer blijft (anders dan Von Hartmann, cf „Philosophie des Unbewussten" II, S. 398 f.f) meer bij de *individueele* verlossing staan, hoewel hij er een enkele maal op wijst, hoe, wanneer de mensch als hoogste objectivatie van den wil tot „Willensverneinung" komt, de lagere objectivaties tevens verdwijnen moeten. In het vervolg komen we op een en ander nader terug.

---

[1]) J. Volkelt a. a. O., S. 260 „Wie heilig ernst es S. hiermit nimmt, geht daraus hervor, dass er das Bewusstsein im Zustande der Ideenerkenntnis, geradezu als stets eines und dasselbe, als identisch mit sich, also unberührt vom Entstehen und Vergehen der Individuen, als den Träger der Welt der beharrenden Ideen verkündet" —

[2]) „Ausser der Zeit liegt allein der Wille, Kants Ding an sich, und dessen adäquate Objektität, Platons Idee." („W. a. W. u. V." I, S. 433). „Sie (die Platonische Idee) hat bloss die untergeordneten Formen der Erscheinung, welche alle wir unter dem Satz vom Grunde begreifen, abgelegt, oder vielmehr ist noch nicht in sie eingegangen; aber die erste und allgemeinste Form hat sie beibehalten, die der Vorstellung überhaupt, des Objektseins für ein Subjekt." („W. a. W. u. V." I, S. 206). — Vrgl. I, S. 429. —

[3]) „W. a. W. u. V." I, S. S. 461/2: „Es ist uns aus dem dritten Buche erinnerlich, dass die ästhetische Freude am Schönen, einem grossen Theile nach, darin besteht, dass wir, in den Zustand der reinen Kontemplation tretend, für den Augenblick allem Wollen, d. h. allen Wünschen und Sorgen enthoben, gleichsam uns selbst los werden, nicht mehr das zum Behuf seines beständigen Wollens erkennende Individuum, das Korrelat des einzelnen Dinges, dem die Objekte zu Motiven werden, sondern das willensreine, ewige Subjekt des Erkennens, das Korrelat der Idee sind: und wir wissen, dass diese Augenblicke, wo wir, vom grimmen Willensdrange erlöst, gleichsam aus dem schweren Erdenäther auftauchen, die seeligsten sind, welche wir kennen. Hieraus können wir abnehmen, wie seelig das Leben eines Menschen sein muss, dessen Wille nicht auf Augenblicke, wie beim Genus des Schönen, sondern auf immer beschwichtigt ist, ja gänzlich erloschen, bis auf jenen letzten glimmenden Funken, der den Leib erhält und mit diesem erlöschen wird. Ein solcher Mensch, der, nach vielen bitteren Kämpfen gegen seine eigene Natur, endlich ganz überwunden hat, ist nur noch als rein erkennendes Wesen, als ungetrübter Spiegel der Welt übrig," verder „W. a. W. u. V." I, S. 339. — Vrgl. over Schopenhauer's „besseres Bewusstsein", J. Volkelt a. a. O., S. S. 274/5.

Hier kunnen we met dit kort resumé volstaan, te meer daar Schopenhauer's stelsel herhaaldelijk meer of minder uitvoerig is uiteengezet, o.a. hier te lande door Dr. W. Scheffer (Arthur Schopenhauer. De Philosophie van het Pessimisme 1870). —

Wanneer we nu overgaan tot de uiteenzetting van Schopenhauer's opvatting aangaande de *wilsvrijheid* in het bijzonder, dan kunnen we ons in hoofdzaak houden aan zijn beantwoording [1]) van de door de Koninklijk Noorweegsche Societeit van Wetenschappen te Drontheim uitgeschreven prijsvraag: „*Num liberum hominum arbitrium e sui ipsius conscientia demonstrari potest?*" Welk antwoord hij onder het motto „*La liberté est un mystère*" inzond en waarvan hier een vrij uitvoerig resumé volgt, uitvoerig, omdat het tevens inzicht geeft in Schopenhauer's systeem als geheel. [2])

I. Begripsbepalingen.

Bij een zoo belangrijke vraag acht Schopenhauer begripsanalyse van het hoogste belang. Daarom onderzoekt hij:

1e. *Wat is vrijheid?*

Dit begrip is eigenlijk *negatief.* Het sluit *afwezigheid van alle beletsel* (die Abwesenheit alles Hindernden und Hemmenden) in. Dit beletsel zelf echter moet *positief* zijn, omdat het *kracht* uitoefent. Naar den aard van genoemd beletsel nu kunnen we als onderdeelen van het hoofdbegrip onderscheiden: *physische, intellectueele* en *moreele vrijheid.*

a. Physische vrijheid sluit in afwezigheid van alle *materieel* beletsel (vrije plaats, vrije warmte, vrije pers, enz.). Het be-

---

[1]) Deze beantwoording heeft S. met zijn andere „Preisschrift": „Ueber das Fondament (die Grundlage) der Moral" uitgegeven onder den titel „Die beiden Grundproblemen der Ethik."

[2]) Vrgl. den aanhef van de „Vorrede zur ersten Auflage."

grip vrij wordt in dezen zin echter meestal gebruikt als praedicaat van dierlijke wezens, wier bewegingen van hun *wil* uitgaan, willekeurig zijn en dus *vrij* genoemd worden, als er geen materieel beletsel is. Die beletsels nu kunnen van verschillenden aard zijn; maar de *wil* ondergaat ze. Vandaar, dat men het begrip liefst *positief* neemt en eronder verstaat: alles, wat zich alleen door zijn wil beweegt of alleen uit zijn wil handelt. Hierdoor wordt niets wezenlijks aan het begrip veranderd. Deze *physische* beteekenis van het begrip vrijheid is de oorspronkelijkste, sluit zich onmiddellijk bij de ervaring aan en is aan geen twijfel onderhevig. Want slechts op het *kunnen*, d. w. z. op de afwezigheid van *physische* beletsels heeft het begrip van vrijheid in dezen populairen zin betrekking. —

Zoodra we nu de beide andere soorten van vrijheid beschouwen, maakt de populaire beteekenis van het begrip plaats voor de *philosophische* en velerlei moeilijkheden doen zich voor.

b. De intellectueele vrijheid, *τὸ ἑκούσιον καὶ ἀκούσιον κατὰ διάνοιαν* bij Aristoteles[1]), is het naast verwant aan de physische vrijheid. Ze is aanwezig, wanneer het intellect „das Medium der Motive" die motieven „unverfälscht wie sie in der realen Aussenwelt vorliegen, dem Willen zur Wahl darstellt...." S. behandelt haar alleen om volledig te zijn en dus kortheidshalve aan het eind zijner verhandeling in een „Anhang", waarnaar we verwijzen (S. 98 f.f.). —

c. De moreele vrijheid is eigenlijk het *liberum arbitrium*, waarom het hier gaat. — Het begrip der moreele vrijheid moest noodzakelijk veel later ontstaan dan het begrip der physische vrijheid, dat slechts rekening houdt met *materieele* beletsels. Men zag n.l., dat de mensch ook alleen door *motieven* (dreigingen, gevaren enz.) van een handeling kon worden afgehouden en het bleek, dat nooit een motief zóó werken kan als een physisch beletsel; immers, het laatste kan de menschelijke lichaamskracht onvoorwaardelijk te boven gaan,

---

[1]) Ethic. Eudem. II c. 7 et 9; Ethic. Nicom. III, c. 2.

terwijl een motief op zichzelf nooit onweerstaanbaar is, omdat het wijkt voor een *sterker* tegen-motief. Maar toch, al oefenen de motieven geen zuiver objectieven en absoluten dwang, *subjectief* en *relatief* voor den betrokken persoon oefenen ze dien wel. Derhalve bleef de vraag bestaan: „is *de wil zelf* vrij?" Echter, het oorspronkelijke, empirische begrip der vrijheid (dat op het *kunnen*, het *doen* betrekking heeft) kon met dat van het *willen* niet direct verbonden worden. (Want hier gaat het om de vraag: „kunt gij ook *willen*, wat gij wilt?") Dus moest men, om toch het begrip der vrijheid op den wil te kunnen toepassen, dit begrip abstracter nemen. Dit geschiedde, doordat men bij het begrip der vrijheid slechts in het algemeen aan de *afwezigheid van alle noodzakelijkheid* dacht. Hierdoor krijgt dit begrip het *negatieve* karakter, dat S. er terstond aan verbond (zie boven). Het begrip der *noodzakelijkheid* is dus het *positieve* begrip, dat aan het *negatieve* beteekenis geeft. We vragen derhalve: „wat is *noodzakelijk?*" De gewone verklaring: „noodzakelijk is datgene, waarvan het tegendeel onmogelijk is, of wat niet anders zijn kan" — is slechts een woordverklaring, een omschrijving. De „Real-Erklärung" moet volgens S. luiden: „noodzakelijk is datgene, wat uit een gegeven toereikenden grond volgt." Naar gelang nu deze toereikende grond een *logische*, een *mathematische* of een *physische* (oorzaak) is, zal ook de noodzakelijkheid een *logische*, een *mathematische* of een *physische* (reëele) zijn. — Het tegendeel van het noodzakelijke, n.l. het *toevallige*, is hiermede niet in strijd. Immers, het toevallige kan als zoodanig slechts *relatief* zijn. Want in de werkelijkheid, waar het toevallige alleen gevonden wordt, is ieder voorkomend geval *noodzakelijk* met betrekking tot zijn oorzaak; maar met betrekking tot al het overige, waarmede het in ruimte en tijd mocht samentreffen, *toevallig*. Wanneer we dus iets *vrij* zouden willen noemen (hetgeen afwezigheid van noodzakelijkheid insluit), dan mag het van geen enkele oorzaak afhankelijk zijn, en moet derhalve *absoluut toevallig* heeten, een hoogst

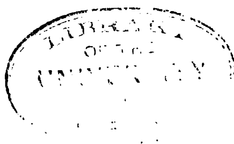
problematisch begrip. In ieder geval kan datgene alleen vrij zijn, wat in geen opzicht noodzakelijk, d. w. z. van geen grond afhankelijk blijkt. Dit begrip nu, toegepast op den wil des menschen, zou aangeven, dat een individueele wil in zijne uitingen (Akte) niet door oorzaken of toereikende gronden in het algemeen bepaald wordt; anders toch zouden die uitingen (evenals alle gevolgen uit een gegeven grond) noodzakelijk zijn. Hierop berust Kant's definitie, volgens welke de vrijheid het vermogen is, om „eine Reihe von Veränderungen *von selbst* anzufangen." Want „vanzelf" wil toch eigenlijk zeggen „zonder voorafgaande oorzaak", dus „zonder noodzakelijkheid." Waaruit blijkt, dat ook dit begrip van vrijheid niet *positief* maar weer *negatief* is. „Ein freier Wille also wäre ein solcher, der nicht durch Gründe, — und da Jedes ein Anderes Bestimmende ein Grund, bei realen Dingen ein Real-Grund, d. i. Ursache, sein muss, — ein solcher, der durch gar nichts bestimmt würde; dessen einzelne Aeusserungen (Willensakte) also schlechthin und ganz ursprünglich aus ihm selbst hervorgingen, ohne durch vorhergängige Bedingungen nothwendig herbeigeführt, also auch ohne durch irgend etwas, einer Regel gemäss, bestimmt zu sein." „Bei diesem Begriff geht das deutliche Denken uns aus," omdat de „Satz vom Grunde," de wezenlijke vorm van ons gansche kenvermogen [1], hier opgegeven wordt. — Maar toch heeft men voor dit begrip een terminus technicus (die tenminste niet halfslachtig is) gevonden, n.l. „liberum arbitrium indifferentiae," welke term uitdrukt „dass einem damit begabten menschlichen Individuo, unter gegebenen, ganz individuell und durchgängig bestimmten äussern Umständen, zwei einandre diametral entgegengesetzte Handlungen gleich möglich sind." —

2e. *Wat is zelfbewustzijn?*

Antwoord: „das Bewusstsein des eigenen Selbst, im Gegensatz des Bewusstseins anderer Dinge, welches letztere das

---

[1]) Zie boven, bldz. 2 v. v.



Erkenntnissvermögen ist." — De vormen van dit kenvermogen, n.l. *tijd*, *ruimte* en *causaliteit* behooren niet tot het zelfbewustzijn maar maken veeleer het *bewustzijn van andere dingen*, d. i. objectieve kennis mogelijk [1]).

Verder verleide ons het dubbelzinnige woord „conscientia", in de prijsvraag gebruikt, niet, om de onder den naam van geweten of „praktische Vernunft" bekende „moralische Regungen" van den mensch tot het zelfbewustzijn te rekenen. Want deze treden ten eerste pas na ervaring en reflexie, alzoo na het bewustzijn van andere dingen, in; ten tweede is de grens tusschen, hetgeen bij hen oorspronkelijk tot de menschelijke natuur behoort en hetgeen zedelijke en godsdienstige vorming er aan toe doet, nog niet scherp getrokken. Het kan dan ook niet de bedoeling der „Königl. Societät" zijn, aldus het probleem op het gebied der moraal overgebracht en Kant's moreele bewijs of postulaat der vrijheid uit het a priori bewuste „Moralgesetz", volgens de conclusie „du kannst, weil du sollst", herhaald te zien.

Hieruit blijkt, dat van ons bewustzijn als geheel verreweg het grootste gedeelte niet te zoeken is in het *zelfbewustzijn*, maar in het *bewustzijn van andere dingen*, het kenvermogen. Het laatste is met al zijn krachten naar buiten gericht en a. h. w. het tooneel (ja, dieper opgevat, zelfs de voorwaarde (Bedingung) van de reëele buitenwereld). Deze leert het eerst *aanschouwend* [2]) kennen, om dan a. h. w. herkauwend dit geschouwde in begrippen om te zetten. In de oneindige combinatie der begrippen, gesteund door het woord, bestaat het *denken*. De rijkdom van het zelfbewustzijn kan dus na aftrek van dit alles niet groot zijn en, indien er gegevens voor het bewijs der wilsvrijheid in dit zelfbewustzijn te vinden mochten wezen, dan zullen ze ons niet ontgaan. — Als orgaan van het zelfbewustzijn heeft men ook een „innern

---

[1]) Zie boven, bldz. 1.

[2]) Dat S. vijand van abstracties, alle denken ten slotte terug leidt tot de „Anschauung" hebben we boven, bldz. 3/4 gezien.

Sinn" [1]) aangenomen, maar dit is beeldspraak; want het zelfbewustzijn is *onmiddellijk*. Hoe het zij, we moeten nu vragen: „wat omvat het zelfbewustzijn?" of: „hoe wordt de mensch zich zelf onmiddellijk bewust?" Het antwoord moet luiden: „als *willend*." [2]) Het eigen willen is steeds het voorwerp van ons zelfbewustzijn. Hieronder heeft men niet alleen *daden* en handelingen (na besluit) te verstaan, maar men moet óók zeer bepaald tot de wilsuitingen rekenen: alle *begeeren* en *weerstreven*, d. w. z. affecten en hartstochten (bevredigde of onbevredigde wil [3]), ook gevoelens van *lust* en *onlust*. Ja zelfs van ons eigen lichaam zijn we ons onmiddellijk slechts bewust als van het naar buiten werkende wilsorgaan, den zetel der ontvankelijkheid voor aangename of smartelijke gewaarwordingen (Empfindungen). — Deze eb en vloed nu van willen en niet willen, het eenige voorwerp (Gegenstand) van het zelfbewustzijn (of, zoo men wil, van den „innern Sinn"), staat steeds en van alle kanten in betrekking tot hetgeen we in de buitenwereld waarnemen en kennen (het bewustzijn van andere dingen), de grens van het onmiddellijke zelfbewustzijn. De voorwerpen, hier waargenomen, geven *inhoud* (Stoff) en *aanleiding* (Anlass) aan al die bewegingen en uitingen (Akte) van den wil. Anders toch zouden we niets overhouden dan een wil, van de buitenwereld volledig afgesloten, in het donkere binnenste van het zelfbewustzijn besloten. En zoo blijft ons nu alleen nog problematisch de noodzakelijkheid, waarmede die in de *buitenwereld* gelegen dingen de wilsdaden bepalen.

Met den *wil* dus vinden we het zelfbewustzijn zeer sterk, eigenlijk uitsluitend bezig. Gaan we nu verder nà, of dit zelf-

---

[1]) Cicero noemt dien „tactus interior", Acad. Quaest. IV, 7. Duidelijker Augustinus „De lib. Arb." II, 3 sqq. Dan bij Descartes „Princ. phil." IV, 190; volledig bij Locke.

[2]) Zie boven, bldz. 6.

[3]) Merkwaardig is, dat reeds Augustinus dit volkomen heeft begrepen, terwijl zoovele nieuweren met hun zoogen. „gevoelsvermogen het niet inzien. Cf. „De Civit. Dei", Lib. XIV, c. 6.

bewustzijn in dezen zijn eenigen inhoud (Stoff) data aantreft, waaruit de vrijheid van dien wil, in den hierboven aangegeven, alleen duidelijken zin van het woord, volgen moet.

II. De Wil voor het Zelfbewustzijn.

Als de mensch *wil*, dan wil hij ook *iets*, d. w. z.: „der Willensakt, welcher selbst zunächst nur Gegenstand des Selbstbewusstseins ist, entsteht auf Anlass von etwas, das zum Bewusstsein *anderer Dinge* gehört, also ein Objekt des Erkenntnissvermögens ist, welches Objekt, in dieser Beziehung *Motiv* genannt wird und zugleich der Stoff des Willensaktes ist, indem dieser darauf gerichtet ist, d. h. irgend eine Veränderung daran bezweckt, also darauf reagirt: in dieser *Reaktion* besteht sein ganzes Wesen." De vraag is nu, of die reactie uitblijven, of onder dezelfde omstandigheden verschillend uitvallen kan, d. w. z. wordt de „Willensakt" na gegeven (d. i. het intellect voorgesteld) motief met *noodzakelijkheid* uitgelokt? — „Hier also ist der Begriff der Freiheit in jenem oben erörterten und als hier allein anwendbar nachgewiesenen, abstrakten Sinn, als blosse Negation der Nothwendigkeit genommen und somit unser Problem festgestellt." In het onmiddellijke *zelfbewustzijn* echter moeten we de data tot oplossing van dit probleem zoeken, onderzoeken we dus de uitspraken van dit zelfbewustzijn.

Dit zelfbewustzijn nu is veel te eenvoudig en te beperkt om onze vraag te begrijpen, en om grondige verklaringen te geven aangaande causaliteit, motivatie of noodzakelijkheid. Veeleer zijn deze begrippen „aus dem reinen Verstande, der nach aussen gerichtet ist, geschöpft und können allererst vor dem Forum der reflektirenden Vernunft zur Sprache gebracht werden." De uitspraken van het zelfbewustzijn aangaande de wilsuitingen zal, van al het onwezenlijke ontbloot, slechts luiden: „Ik kan doen, wat ik wil." Maar dit is het door ons reeds dadelijk aangegeven empirische, oorspronkelijke en populaire

begrip der vrijheid (= „dem Willen gemäss") We vragen *nu* echter naar de vrijheid van het *willen*, want het gaat hier om de verhouding van het willen zelf tot het motief. En hieromtrent kan het zelfbewustzijn niets bepalen, want deze kwestie ligt, als betreffende het causaal-verband tusschen buitenwereld, (bewustzijn van andere dingen, het kenvermogen) en onze besluiten, buiten zijn sfeer. Voor het zelfbewustzijn bestaat dus alleen de „Willensakt" met zijn absolute heerschappij over de lichaamsdeelen, die dan ook eigenlijk met het „wat ik wil" bedoeld is. „Auch ist es erst der Gebrauch dieser Herrschaft, d. i. die *That*, die ihn (den Willensakt), selbst für das Selbstbewusstsein, zum Willensakte stämpelt. Denn so lange er im Werden begriffen ist, heisst er *Wunsch*, wenn fertig *Entschluss;* dass er aber dies sei, beweist dem Selbstbewusstsein selbst erst die *That:* denn bis zu ihr ist er veränderlich." Daarom verwart de onbevangene *wenschen* met *willen:* wenschen kan men tegenovergestelde dingen, willen slechts éen van beide en pas de *daad* openbaart (óok aan het zelfbewustzijn) welk van beide *gewild* wordt. Aangaande de *noodzakelijkheid* kan dan ook het zelfbewustzijn dáarom niets bevatten, omdat het 't resultaat *a posteriori* pas ervaart en niet *a priori* kent. Het „ik kan doen, wat ik wil" sluit dus de alleen *subjectieve* (hypothetische) mogelijkheid in, dat iedere wensch „zur That werden wird, wenn er zum Willensakt wird." De *objectieve* mogelijkheid geeft echter de beslissing, maar deze ligt buiten het zelfbewustzijn [1]) in de wereld der objecten (het bewustzijn van andere dingen, het kenvermogen), waartoe het motief en evenzeer de mensch zelf

---

[1]) S. zegt in dit verband: „Also das im Selbstbewusstsein liegende Gefühl „ich kann thun was ich will" begleitet uns beständig, besagt aber bloss, dass die Entschlüsse, oder entschiedenen Akte unsers Willens, obwohl sie in der dunkeln Tiefe unsers Innern entspringend, allemal gleich übergehen werden in die anschauliche Welt, da zu ihr unser Leib, wie alles Andere, gehört." Dit bewustzijn vormt „die Brücke zwischen Innenwelt und Aussenwelt", die anders door een bodemlooze kloof gescheiden zouden blijven, omdat in het laatste alleen „blosse von uns in jedem Sinn unabhängige Anschauungen" als objecten in de eerste „lauter erfolglose und bloss gefühlte Willensakte" zouden zijn aan te treffen. —

(n.l. als object) behoort. — Bovendien wordt de mensch als „ein zunächst und wesentlich praktisches, nicht theoretisches Wesen" zich de *actieve* zijde zijner „Willensakte", d. w. z. hun werkzaamheid, veel duidelijker bewust dan de *passieve*, d. w. z. hun afhankelijkheid. Daarom is het moeielijk, den „philosophisch rohen" mensch den eigenlijken zin van ons probleem bevattelijk te maken en hem te doen begrijpen, dat het hier niet gaat om de *gevolgen* (die unausbleibliche Erscheinung als Leibesaktion) maar om de *gronden* van zijn *willen*. — Ons onderzoek grijpt dan ook met vorschende hand in het binnenste wezen des menschen. We willen weten, of die mensch, evenals al het overige in de wereld „ein durch seine Beschaffenheit selbst ein für alle Mal entschiedenes Wesen" is, dat, evenals ieder ander wezen in de natuur, zijne bepaalde, vaste eigenschappen heeft, waaruit „seine Reaktionen auf entstehenden äussern Anlass" noodzakelijk volgen, welke „Reaktionen" dan een onveranderlijk karakter dragen en derhalve in datgene, wat aan haar „modikabel" is, „der Bestimmung durch die Anlässe von Aussen gänzlich Preis gegeben sind". — Het onmiddellijk zelfbewustzijn kan dus geen antwoord geven op onze vraag en dit is niet te verwonderen, want 's menschen wil is zijn „eigentliches Selbst", de ware kern van zijn wezen. Die wil maakt dus den grond van zijn bewustzijn uit „als ein slechthin Gegebenes und Vorhandenes, darüber er nicht hinaus kann." „Denn er selbst ist wie er will, und will wie er ist." — Daarom juist moet de philosoof, wanneer hij in deze tot helderheid komen wil, zich wenden tot zijn „Verstand", dat kennis a priori levert, tot zijn „Vernunft", die over genoemde kennis nadenkt, tot de „Erfahrung", die hem eigen en anderer doen ter controleering van die verstandelijke kennis voorlegt. „Der Kopf ist es, der die Frage aufgeworfen hat, und er auch muss sie beantworten."

Het zelfbewustzijn is slechts een zeer beperkt deel van ons gansche bewustzijn, inwendig donker (wie ein gut geschwärztes Fernrohr) „mit allen seinen objectiven Erkenntniss-kräften ganz nach Aussen gerichtet." Alle volkomen, d. w. z. a priori

zekere kennis betreft dus alleen de buitenwereld en zoo kan ons bewustzijn naar zekere algemeene wetten, die het zelf inwonen, zeker beslissen, wat daar *buiten* mogelijk, onmogelijk, noodzakelijk is en brengt aldus „reine" mathematiek, „reine" logica, ja „reine" fundamenteele natuurwetenschap a priori tot stand. De toepassing van zijn a priori bewuste vormen op de door de zinnen gegeven data levert hem de aanschouwelijke reëele buitenwereld en daarmee ervaring. [1]) Verder levert de toepassing der logica (en de daaraan ten grondslag liggende „Denkfähigkeit") op die buitenwereld de begrippen, de wereld der gedachten [2]) en zoo weder de wetenschappen, enz. —

We komen dus tot het resultaat: de uitspraak van het *zelfbewustzijn* betreft den wil alleen *a parte post*, de vraag naar de *vrijheid* echter *a parte ante*, welke vrijheid dan hierin zou moeten bestaan, dat iedere „Willensakt" bij gegeven karakter niet door de uitwendige omstandigheden noodzakelijk bepaald wordt. Hieromtrent echter kon het zelfbewustzijn niets uitmaken, omdat deze kwestie het causaal-verband tusschen de buitenwereld en den mensch betreft. Het eenig juiste antwoord op de vraag, die ons bezig houdt (over dit antwoord handelt de volgende afdeeling) is dit: „Men kan *doen*, wat men *wil;* maar men kan in ieder gegeven oogenblik des levens slechts één bepaald ding *willen* en niets anders dan dit ééne." —

En zoo zou de gestelde vraag in hoofdzaak reeds ontkennend beantwoord zijn. Wanneer we ons nu nog tot *Verstand*, *Vernunft* en *Erfahrung* richten en hier wordt uitgemaakt, dat een „liberum arbitrium" niet bestaat, dan volgt ook daaruit, dat data, die dit „liberum arbitrium" zouden kunnen bewijzen, *niet aanwezig kunnen zijn* in het onmiddellijk zelfbewustzijn, want besliste tegenspraak tusschen ons zelfbewustzijn en ons verstand (ervaring) is niet mogelijk. — Het *indirect* onderzoek, dat nu volgt, zal tevens veel licht terugwerpen op het *direct*

---

[1]) Zie boven, blz. 1.
[2]) Zie boven, blz. 3 v., 14.

onderzoek, dat voorafging. Het zal de natuurlijke dwalingen aan den dag brengen, die het gevolg zijn der verkeerde uitlegging dier zoo hoogst eenvoudige uitspraak van ons *zelfbewustzijn*, wanneer dit zelfbewustzijn in conflict geraakt met *het bewustzijn van andere dingen*, *het kenvermogen*, dat met het zelfbewustzijn in een en hetzelfde subject wortelt. Ja, pas aan het slot van ons indirect onderzoek zal ons eenig licht opgaan over den waren zin en inhoud van het „ik wil", dat al onze handelingen begeleidt, en over het bewustzijn der oorspronkelijkheid en eigenmachtigheid, waardoor ze *onze* handelingen zijn. En zoo pas zal ons direct onderzoek volledig wezen. —

III. De Wil voor het Bewustzijn van andere Dingen.

Wenden we ons thans met het probleem tot ons *kenvermogen*. Dit kenvermogen is, zooals we zagen, naar *buiten* gericht, zoodat de wil hier niet (zooals voor het zelfbewustzijn) een voorwerp van *onmiddellijke* waarneming zijn kan. Hier kunnen slechts de *wezens*, met een wil begaafd, beschouwd worden en wel als *objectieve* en uiterlijke verschijnselen [1]) (voorwerpen van ervaring). We moeten ze dan ook als voorwerpen der ervaring beoordeelen, d. w. z. „theils nach allgemeinen für die Erfahrung überhaupt, ihrer Möglichkeit nach, feststehenden, a priori gewissen Regeln, theils nach Thatsachen, welche die fertige und wirklich vorhandene Erfahrung liefert." — Het nadeel, dat we hier het eigenlijke voorwerp van ons onderzoek slechts middellijk en als op grooteren afstand kunnen beschouwen, wordt opgewogen door het voordeel, dat we ons nu van een meer volkomen orgaan dan het donkere, directe zelfbewustzijn bedienen kunnen, n.l. van „der mit allen äussern Sinnen und allen Kräften zum objectiven Auffassen ausgerüstete Verstand."

---

[1]) S. gebruikt hier het woord „Erscheinung", dat we vertalen kunnen *verschijning* (van iets wat daarachter ligt, b.v. het *wezen*) of *verschijnsel* (= eenvoudig iets, wat verschijnt) zonder nadere bepaling, of er achter dat verschijnsel iets te zoeken zij.

Als de algemeenste en wezenlijke vorm van dit verstand treffen we „das Gesetz der Kausalität" aan: „da sogar allein durch dessen Vermittelung die Anschauung der realen Aussenwelt zu Stande kommt, als bei welcher wir die in unsern Sinnesorganen empfundenen Affektionen und Veränderungen sogleich und ganz unmittelbar als „*Wirkungen*" auffassen und (ohne Anleitung, Belehrung und Erfahrung) augenblicklich von ihnen den Uebergang machen zu ihren „*Ursachen*", welche nunmehr, eben durch diesen Verstandesprocess, als *Objekte im Raum* sich darstellen." [1]) Hieruit blijkt onweersprekelijk, dat de wet der causaliteit voor ons a priori en derhalve met betrekking tot de mogelijkheid der ervaring als *noodzakelijk* en *geen uitzondering toelatend* vast staat, (we hebben dus in dezen het indirecte, moeielijke, ja onvoldoende bewijs van Kant niet noodig). Deze wet nu heeft wezenlijk en uitsluitend betrekking op *veranderingen* en geeft aan, dat, waar en wanneer in de objectieve, reëele, materieele wereld iets zich verandert, *noodzakelijk*, terstond *vooraf* ook iets anders zich veranderd moet hebben en zoo in het oneindige zonder dat er een begin van deze regressieve reeks van veranderingen (die den tijd vult, zooals de materie de ruimte) als mogelijk te denken ware. Dus is een eerste oorzaak even ondenkbaar als een begin van den tijd of een grens van de ruimte. Niet minder uitdrukkelijk geeft de wet der causaliteit aan, dat, wanneer de voorafgaande verandering (de *oorzaak)* ingetreden is, de daardoor aangebrachte, volgende verandering (de *werking) noodzakelijk* volgen *moet.* En juist door dit karakter van noodzakelijkheid, dat de wet der causaliteit aankleeft, doet zij zich kennen als „eine Gestaltung des Satzes vom Grunde (den algemeensten vorm van ons gansche kenvermogen)." [2]) Daarom moeten, zooals reeds is aangetoond [3]), *noodzakelijk zijn* en *gevolg van een gegeven grond zijn* wisselbegrippen heeten.

---

[1]) Zie voor dit cardinale punt in Schopenhauer's systeem boven, blz. 1.

[2]) Zie boven, blz. 2, v. v.

[3]) Zie boven, blz. 12.

Wenden we ons nu met dezen regel a priori tot de ervaring en haar reëele objecten, dan ontdekken we onder die objecten een ingrijpend verschil: ze zijn deels *anorganisch* (levenloos), deels *organisch* (levend) en deze weer deels *planten*, deels *dieren*. En het blijkt ons, dat hiermede parallel „die alle ihre Veränderungen leitende Kausalität" zich evenzeer in drie vormen openbaart, n.l. als *Ursache* (oorzaak, anorganische stof) in engeren zin, als *Reiz* (prikkel, planten) of als *Motivation* (motief, dieren). Onder ieder van deze drie vormen blijft haar geldigheid a priori en dus de noodzakelijkheid bestaan. S. zet het onderscheid tusschen deze drie in den breede uiteen: de verhouding tusschen *oorzaak* (werkende in de anorganische stof) en *werking* is steeds *gelijk*, bij den *prikkel* (werkende bij organismen) is deze verhouding *niet zoo stabiel;* bij de *motieven* (als rakend ons probleem in het bijzonder) moeten we nader stil staan.

De „Motivation" dan „die durch das *Erkennen* hindurchgehende Kausalität" kenmerkt de *dieren*. Ze treedt in de natuur op, waar wezens de middelen tot bevrediging hunner behoeften niet meer kunnen *afwachten* (Reiz, prikkel) maar zelf moeten *zoeken*. De ontvankelijkheid voor motieven heet *voorstellingsvermogen*, *intellect* (materieel: zenuwstelsel en hersenen), het *bewustzijn*. Derhalve geschieden alle bewegingen, afhangend van de zoogenaamde „*animalische* Funktionen", naar aanleiding van een waargenomen *object*, dus op *motief*. „Demnach ist ein *Thier* jeder Körper, dessen eigenthümliche, seiner Natur angemessene, äussere Bewegungen und Veränderungen, alle Mal auf *Motive*, d. h. auf gewisse, seinem hiebei schon vorausgesetzten Bewusstsein gegenwärtige *Vorstellungen* erfolgen [1]).... wobei dem nummehr vorhandenen Selbstbewusstsein die innere bewegende Kraft, deren einzelne Aeus-

---

[1]) De *Reiz*, *prikkel* werkt steeds door *contact*, terwijl de werking geëvenredigd is aan duur en intensiteit van dien prikkel; bij het *motief* valt dit alles weg, het behoeft slechts *waargenomen*, *gekend* te worden.

serung durch das Motiv hervorgerufen wird, als dasjenige sich kund giebt, was wir mit dem Worte *Wille* bezeichnen." *Wil* toch blijkt voor ieder wezen zelf innerlijk en onmiddellijk datgene te zijn, wat eigenlijk aan het motief de kracht geeft om te werken, hij is „die geheime Springfeder der durch dasselbe hervorgerufenen Bewegung." We mogen „jene beharrende, innere Bedingung" *levenskracht* (planten, prikkels) of *natuurkracht*, *kwaliteit* (oorzaken in engeren zin) noemen „immer wird sie von den Erklärungen als das Unerklärliche vorausgesetzt; weil hier im Innern der Wesen kein Selbstbewusstsein ist, dem sie unmittelbar zugänglich wäre." [1])

Bij die „Motivation" nu heeft het *menschelijke* bewustzijn boven het *dierlijke* de „*Vernunft*" voor. Het dier toch is „bloss der *anschauenden* Auffassung der Aussenwelt fähig." De mensch echter is in staat, hieruit onaanschouwelijke, algemeene voorstellingen, *begrippen* („d. i. Inbegriffe der Dinge, weil jeder derselben vieles Einzelne unter sich begreift"), notiones universales te abstraheeren, welke hij in *woorden* neerlegt, die hij dan op allerlei wijzen combineeren kan. Dit laatste noemt men *denken* [2]) en door dit denken worden alle „Vorzüge des Menschengeschlechts" mogelijk, n. l. taal, bezonnenheid, zorg voor de toekomst, gemeenschappelijk en planmatig handelen, staat, wetenschap, kunst, enz. De *dieren* hebben alleen „*anschauliche* Vorstellungen", leven dus alleen in het tegenwoordige. De motieven, waardoor hun wil bewogen wordt, moeten daarom steeds aanschouwelijk en tegenwoordig zijn (dus hebben ze weinig *keus*): „wodurch die Kausalität des Motives hier sehr augenfällig wird." De *mensch* echter betrekt door het denken tevens het *afwezige*, het *verleden* en het *toekomstige* in zijn gezichtskring. Daardoor omvat hij een veel grooter sfeer van motief-werking en dus van keus dan

---

[1]) S. verwijst hier om de anonymiteit te bewaren naar zijn eigen leer van den *wil* als „Ding an Sich" (S. 33).

[2]) Zie boven, blz. 19.

het dier en derhalve kan zijn handeling „*vernünftig*" (wanneer door de *gedachte* bepaald) heeten. Zoo verschilt 's menschen doen („vorsätzlich" en „absichtlich") in het oog loopend van dat der dieren. De *gedachte* wordt echter even goed als de aanschouwing *motief*, zoodra ze op den wil werken kan. Alle motieven nu zijn *oorzaken*, en alle *causaliteit* brengt *noodzakelijkheid* mee. Wel kan de mensch door zijn denkvermogen de motieven op verschillende wijze aan zijn wil voorhouden (überlegen), waardoor, zooals gezegd, zijn *keus* veel grooter wordt dan die der dieren. Hierdoor is de mensch zeer zeker *relatief* vrij. Deze *relatieve* (met betrekking tot het aanschouwelijke, tegenwoordige) en *comparatieve* (vergeleken bij de dieren) vrijheid nu wordt dikwijls ten onrechte voor de *absolute* wilsvrijheid (liberum arbitrium indifferentiae [1])) gehouden. Ten onrechte, want door deze relatieve en comparatieve vrijheid wordt slechts de *soort van motivatie* veranderd, de *noodzakelijkheid* blijft. Ja, het *gedachte*motief is evenzeer als de andere oorzaken steeds „ein *Reales*, *Materielles*", omdat het toch altijd ten slotte op een indruk *van buiten* berust. Alleen heeft het „die Länge des Leitungsdrahtes" voor als gevolg van de bewerktuiging der menschelijke hersenen (Vernunft). Deze „Deliberationsfähigkeit" of „Wahlentscheidung" [2]) des menschen, verre van absolute wilsvrijheid te kunnen heeten, is dus niets anders dan het *conflict der motieven*. De uitslag van dit conflict, het *besluit*, is even noodzakelijk bepaald als de beweging van een lichaam, waarop verschillende krachten in tegenovergestelde richting werken.

Het blijkt nu, dat bij de vormen der causaliteit: *oorzaak* (in engeren zin), *prikkel* en *motief* (aanschouwelijk en abstract)

---

[1]) „W. a. W. u. V." I, S.S. 345/6 merkt S. op, dat het bij het l. a. i. daarom gaat, of men de *kennis* of den *wil* primair stelt. In het eerste geval (Cartesius en Spinoza) toch zou de mensch dat, wat hij is door zijn *kennis* geworden zijn en naar gelang van veranderde kennis weer een ander worden of anders handelen kunnen. Bij S. echter is de *wil* primair en leert men door kennis slechts eigen karakter kennen: de mensch „*ist* ein für alle Mal, und erkennt successive *was er ist.*"

[2]) Vrgl. „W. a. W. u. V." I, S. 351. „Der Wahl bedingt" ook „das Hervortreten des..... Individualcharakters" (Ibidem, S. 353).

de oorzaak (in ruimeren zin) steeds minder stoffelijk en tastbaar wordt, waardoor steeds minder in die oorzaak en steeds meer in de werking schijnt te liggen. Hierdoor verliest de samenhang tusschen oorzaak en werking aan evidentie. Deze al meer en meer intredende „Heterogeneïtät, Inkommensurabilität und Unverständlichkeit des Verhältnisses zwischen Ursach und Wirkung" heft echter niets van de *noodzakelijkheid* op. Ze bereiken in het *motief* (een geheel *onstoffelijke* oorzaak, een *voorstelling)* haar hoogsten graad en de onbegrijpelijkheid van de verhouding tusschen oorzaak en werking zou hier absoluut worden, indien we deze verhouding, evenals de overige „Kausalitätsverhältnisse" slechts *uiterlijk* kenden. Maar een zeer bijzondere, *innerlijke* kennis vult hier de uiterlijke aan „und der Vorgang, welcher als Wirkung nach eingetretener Ursache hier statt hat, ist uns intim bekannt: wir bezeichnen ihn durch einen terminus ad hoc: *Willen*" [1]). Dus blijkt de motivatie volkomen analoog met de beide andere „Gestaltungen des Kausalverhältnisses", ze vormt slechts den hoogsten trap. Nadat S. heeft aangetoond, dat we in de *praktijk* (want tot *praktische* doeleinden is het menschelijk verstand eigenlijk alleen bestemd) wel degelijk rekenen op de noodzakelijke werking der motieven (hoewel ze dikwijls als *gedacht* verborgen blijven en tevens als zoodanig schijnbaar niet noodzakelijk werken) en nog eens met nadruk opgekomen is tegen de dwaling, dat onze wil in dezen zin vrij zou zijn, dat hij tegen alle wetten van verstand en natuur in zonder toereikenden grond zichzelf bepaalt en dus onder gegeven omstandigheden bij denzelfden mensch een tegenovergestelde beslissing nemen kan [2]), gaat hij voort:

---

[1]) Dr. D. Neumark, a. a. O. heeft S. 49 f.f. uiteengezet, hoe bij S. „in der Welt als *Willen*" subject en object samenvallen. (Zie boven, blz. 1, aanm. 3).

[2]) Vgl. hierbij „W. a. W. u V." I, S. 344: „Könnte ein Mensch, unter gleichen Umständen, das eine Mal so, das andere Mal anders handeln; so müsste sein Wille selbst sich inzwischen geändert haben und daher in der Zeit liegen, da nur in dieser Veränderung möglich ist: dann aber müsste entweder der Wille eine blosse Erscheinung, oder die Zeit eine Bestimmung des Dinges an sich sein." Daar zou het dus in den strijd over het liberum arbitrium indifferentiae om gaan.

deze dwaling berust, nauwkeurig beschouwd, hierop, dat 's menschen fantasie zich op een gegeven oogenblik maar met *een* beeld kan bezighouden, welk beeld op dat moment al het andere uitsluit. Stelt hij zich nu een motief voor, dan voelt hij dadelijk de werking van dat motief op zijn wil. Zoo ontstaat er, wat men noemt, een *velleitas*. Nu meent de mensch, dat hij deze *velleitas* ook tot een *voluntas* kan verheffen, d. w. z. dat hij de voorgestelde handeling kan volbrengen. Maar dit is een dwaling. Want dra zal de *bezonnenheid* intreden en hem de tegenovergestelde motieven in herinnering brengen, waardoor het niet tot de daad komt. En zoo draait de wil als een windvaan rond, steeds overtuigd: ik kan doen, wat ik wil. Maar de uitspraak, waarom het hier gaat, n.l. „ik kan dit *willen*" is in werkelijkheid *hypothetisch* en eischt de aanvulling: „als ik niet liever dat andere wilde." Het is daarom letterlijk waar, dat een motief even noodzakelijk als een mechanische oorzaak den mensch tot handelen drijft. Want de mensch is, evenals alle voorwerpen der ervaring, een verschijnsel [1]) in tijd en ruimte, waarvoor de wet der causaliteit a priori, dus zonder eenige uitzondering geldt. Dit betuigt „der reine Verstand a priori" en het wordt bevestigd door de analogie in de natuur en door de ervaring. Nemen we de wilsvrijheid aan, dan wordt iedere menschelijke handeling een onverklaarbaar wonder — een werking zonder oorzaak, waarbij het verstand stil staat, omdat het er geen vorm voor heeft. Want de „Satz vom Grunde" (das Princip durchgängiger Bestimmung und Abhängigkeit der Erscheinungen von einander) is de algemeenste vorm van ons kenvermogen, welke vorm naar de verschillende objecten van dit kenvermogen ook zelf verschillende gestalten aanneemt [2]). Hier echter zouden we ons iets moeten denken, dat bepaalt zonder bepaald te worden, dat van niets afhangt en waarvan toch weer iets anders zou afhangen, dat zonder noodzaak, dus

---

[1]) Zie boven, blz. 20, aanm..

[2]) Zie boven, blz. 2, v. v.

zonder grond zoowel het eene als het andere bewerken kan en dat wel onder dezelfde omstandigheden. We zouden op deze wijze tot het begrip van het *absoluut toevallige* komen [1]).

Van het *grootste* belang voor het recht verstand van Schopenhauer's opvatting aangaande het probleem der wilsvrijheid is zijn omschrijving van het begrip „Ursache". We geven daarom zijn eigen woorden: „eine *Ursache* ist: die vorhergehende Veränderung, welche die nachfolgende nothwendig macht. Keineswegs bringt irgend eine Ursache in der Welt ihre Wirkung ganz und gar hervor, oder macht sie aus nichts. Vielmehr ist alle Mal etwas dan, vorauf sie wirkt, und sie veranlasst bloss zu dieser Zeit, an diesem Ort und an diesem bestimmten Wesen eine Veränderung, welche stets der Natur des Wesens gemäss ist, zu der also die *Kraft* bereits in diesem Wesen liegen musste. Mithin entspringt jede Wirkung aus zwei Faktoren, einem innern und einem äussern: nämlich aus der ursprünglichen Kraft dessen, worauf gewirkt wird, und der bestimmenden Ursache, welche jene nöthigt sich jetzt hier zu äussern. Ursprüngliche Kraft setzt jede Kausalität und jede Erklärung aus ihr voraus: daher eben letztere nie Alles erklärt, sondern stets ein Unerklärliches übrig lässt." (S. 46).

Zoo worden in Physiek en Chemie alle verschijnselen daardoor verklaard, dat ze tot een natuurkracht worden teruggeleid. Een natuurkracht zelf is echter aan geen verklaring onderworpen maar „das Princip aller Erklärung. Ebenso ist sie selbst auch keiner Kausalität unterworfen; sondern sie ist gerade Das, was jeder Ursache die Kausalität, d. h. die Fähigkeit zu wirken, verleiht. Sie selbst ist die gemeinsame Unterlage aller Wirkungen dieser Art und in jeder derselben gegenwartig." — „Also überall bestimmen die Ursachen nichts weiter, als das Wann und Wo der *Aeusserungen* ursprünglicher, unerklärlicher Kräfte, unter deren Voraussetzung allein sie

---

[1]) Zie boven, blz. 12, 13.

Ursachen sind, d. h. gewisse Wirkungen nothwendig herbeiführen."

Evenzeer als bij „Ursache" en „Reiz" is dit alles het geval bij het „Motiv", want de „Motivation" is, zooals we zagen, niets anders dan „die durch das Medium der Erkenntniss hindurchgehende Kausalität."

„Auch hier also ruft die Ursache nur die Aeusserung einer nicht weiter auf Ursachen zurückzuführenden, folglich nicht weiter zu erklärenden Kraft hervor, welche Kraft, die hier *Wille* heisst, uns aber nicht bloss von aussen, wie die andern Naturkräfte, sondern vermöge des Selbstbewusstseins, auch von innen und unmittelbar bekannt ist. Nur unter der Voraussetzung, dass ein solcher Wille vorhanden und, im einzelnen Fall, dass er von bestimmter Beschaffenheit sei, wirken die auf ihn gerichteten Ursachen, hier Motive genannt. Diese speciell und individuell bestimmte Beschaffenheit des Willens, vermöge deren seine Reaktion auf die selben Motive in jedem Menschen eine andere ist, macht Das aus, was man dessen *Charakter* nennt und zwar, weil er nicht a priori sondern nur durch Erfahrung bekannt wird, *empirischen Charakter*." Door dat karakter nu wordt de werking der motieven op den mensch bepaald. Want het karakter ligt, evenals de natuurkrachten op haar gebied, aan die werking ten grondslag en is dus ook oorspronkelijk, onveranderlijk, onverklaarbaar. Bij de dieren (bij de hoogststaande reeds „ein merklicher Individual-charakter") is het in iedere species, bij den mensch in ieder individu anders.

Het karakter des menschen is: 1e. *Individueel* [1]), even verschillend als de intellectueele aanleg, hoewel het karakter der species steeds ten grondslag ligt en dus de hoofdeigenschappen bij ieder voorkomen. Daarom is de werking van hetzelfde motief op verschillende menschen geheel verschil-

---

[1]) Vgl. hierbij „Neue Paralipomena" (Handschr. Nachlass), § 248.

lend. We kunnen dus uit het motief alleen zonder kennis van het karakter de eventueele daad niet voorspellen.

2e. *Empirisch:* zoowel bij anderen als bij zichzelf kan men het alleen door *ervaring* leeren kennen. Eerst de nauwkeurige kennis van eigen empirisch karakter geeft den mensch datgene, wat men *verworven* karakter noemt. [1])

3e. *Constant*: ons karakter blijft hetzelfde ons geheele leven lang. Verschil van jaren, verhoudingen, kennis veranderen 's menschen karakter niet. „Bloss in der Richtung und dem Stoff erfährt sein Charakter die scheinbaren Modificationen, welche Folge der Verschiedenheit der Lebensalter und ihrer Bedürfnisse sind." Hierop berust de mogelijkheid van alle menschenkennis en vertrouwen, ja het geweten, dat den mensch wegens de *misdaden* (nooit wegens dwalingen op het gebied van de kennis) der jeugd aanklaagt. Alle verbetering [2]) en veredeling betreft alleen de *kennis* (als het medium der motieven). Op de vorming der kennis berust alle opvoeding. [3]) De zedelijke beteekenis van de „Ausbildung der Vernunft" ligt alleen hierin, dat ze den mensch toegankelijk maakt voor motieven, die hij anders niet zou kennen.

4e. *Aangeboren:* opvoeding en omstandigheden veranderen het niet, deugden en ondeugden zijn aangeboren. Het wordt, wat zijn grondtrekken betreft, van den *vader* geërfd, de intelligentie daarentegen van de *moeder*. Waren deugd en ondeugd niet aangeboren maar „aus der Reflexion hervorgegangen und willkürlich angenommen", dan zouden ze uitloopen op „eine Art Verstellung" en we zouden er niet op kunnen rekenen.

Het grondverschil der karakters nu is onvereenigbaar met de wilsvrijheid, want bestond die, dan zou het karakter van

---

[1]) „W. a. W. u. V." I, S. S. 359/60 definieert S. het *verworven* karakter als „möglichst vollkommene Kenntniss der eigenen Individualität", dus óók van onze geestelijke en lichamelijke krachten.

[2]) Vrgl. hierbij „W. a. W. u. V." I., S. 355 f. f.

[3]) Over het „Beispiel" vrgl. „Parerga" II, § 119.

huis uit een *tabula rasa* zonder aangeboren neiging moeten wezen. „Im *Subjectiven* kann also, unter jener Annahme, der Grund der in Betrachtung genommenen Verschiedenheit der Handlungsweise verschiedener Menschen nicht liegen"; nog minder echter in het *objectieve*, want dan zouden immers de objecten het handelen bepalen. Wilde men genoemd verschil verklaren uit de verschillende wijze, waarop het objectieve door het subject wordt opgevat, dan zou alles op *kennis* der omstandigheden neerkomen en de moraal tot logica worden. Beweert men: het verschil van karakter ontstaat uit omstandigheden, voorbeeld, enz. dan zou ten eerste het karakter pas zeer laat, zoo ooit, aanwezig zijn, ten tweede zouden al die uitwendige omstandigheden toch weer geheel buiten onze macht liggen en dus alle zedelijke verantwoordelijkheid wegvallen. — Derhalve is het geloof aan den vrijen wil evenzeer met onze zedelijke overtuiging als met den grondregel van ons verstand in strijd.

De noodzakelijkheid, waarmede de motieven gelijk alle oorzaken werken, vindt dus haar grond in het aangeboren, *individueele karakter*. Evenals iedere werking in de levenlooze natuur een noodzakelijk product is van twee factoren: de *natuurkracht* en de *oorzaak*, zoo is iedere daad des menschen het noodzakelijk product van *karakter* en *motief*. Door het aangeboren karakter zijn de *doeleinden*, waarnaar de mensch streeft, reeds bepaald, de *middelen*, die hij aangrijpt om die doeleinden te bereiken, worden bepaald deels door de omstandigheden, deels door zijn opvatting van die omstandigheden, welke opvatting geleid wordt door zijn verstand. Als eindresultaat van dit alles volgen nu zijn afzonderlijke daden, dus de geheele rol, die hij op de wereld spelen moet. —

„Jene Voraussetzung also, auf die überhaupt die Nothwendigkeit der Wirkungen aller Ursachen beruht, ist das innere Wesen jedes Dinges, sei dasselbe nun bloss eine in diesem sich äussernde allgemeine Naturkraft, oder sei es Lebenskraft, oder sei es Wille: immer wird jegliches Wesen, welcher

Art es auch sei, auf Anlass der einwirkenden Ursachen, seiner eigenthümlichen Natur gemäss reagiren. Dieses Gesetz, dem alle Dinge der Welt, ohne Ausnahme, unterworfen sind, drückten die Scholastiker aus in der Formel *operari sequitur esse*. Demselben zufolge prüft der Chemiker die Körper durch Reagenzien, und der Mensch den Menschen durch die Proben, auf welche er ihn stellt. In allen Fällen werden die äusseren Ursachen mit Nothwendigkeit hervorrufen, was in dem Wesen steckt: denn dieses kann nicht anders reagiren, als nach dem wie es ist." —

Iedere *existentie*, dit zij ten slotte herinnerd, veronderstelt een *essentie*, d. w. z. alles wat *is*, moet ook *iets* zijn, „ein bestimmtes Wesen haben." „Denn jedes Seiende muss eine ihm wesentliche, eigenthümliche Natur haben, vermöge welcher es ist was es ist, die es stets behauptet, deren Aeusserungen von den Ursachen mit Nothwendigkeit hervorgerufen werden; während hingegen diese Natur selbst keineswegs das Werk jener Ursachen, noch durch dieselben modifikabel ist." — Dit alles geldt evenzeer van den mensch en zijn wil. Ook de mensch heeft naast zijn existentia een essentia, d. w. z. „grundwesentliche Eigenschaften, die eben seinen Charakter ausmachen und nur der Veranlassung von Aussen bedürfen, um hervorzutreten.... Die Willensfreiheit bedeutet, genau betrachtet, eine Existentia ohne Essentia, welches heisst, dass etwas *sei* und dabei doch *Nichts sei*, welches wiederum heisst, *nicht sei*, also ein Widerspruch ist." —

Deze waarheid en de overtuiging der a priori vaststaande en daarom „ausnahmslose" geldigheid van de wet der causaliteit noodzaakten de waarlijk diepe denkers van alle tijden, om het „liberum arbitrium" te verwerpen. — En terecht, want „Unsere Thaten sind allerdings kein erster Anfang, daher in ihnen nichts wirklich Neues zum Dasein gelangt: sondern *durch das was wir thun, erfahren wir bloss was wir sind*." —

IV. Voorgangers.

Dit gedeelte, op zich zelf van groot belang, maar, waar het de uiteenzetting van Schopenhauer's opvatting geldt, overbodig, laten we voor wat het is. — Op Schopenhauer's bezwaren tegen de verbinding der *aseïtas* (zelfstandigheid) van den menschelijken wil met het geloof aan een Schepper, komen we in onze beoordeeling nader terug. — Wel moeten we er hier op wijzen, dat S. in dit hoofdstuk Kant's (Schelling's) leer van het *empirische* en *intelligibele* karakter ook de zijne noemt (S. 82) [1]. — Toch is er verschil

[1]) „W. a. W. u. V." I, S. 341: „Um das Verhältniss beider fasslich zu machen, ist der beste Ausdruck....., dass der intelligible Charakter jedes Menschen als ein ausserzeitlicher, daher untheilbarer und unveränderlicher Willensakt zu betrachten sei, dessen in Zeit und Raum und allen Formen des Satzes vom Grunde entwickelte und auseinandergezogene Erscheinung der empirische Charakter ist, wie er sich in der ganzen Handlungsweise und im Lebenslaufe dieses Menschen erfahrungsmässig darstellt." — I, S.S. 185/186 „..... Der intelligible Charakter fällt also mit der Idee, oder noch eigentlicher mit dem ursprünglichen Willensakt, der sich in ihr offenbart, zusammen: insofern ist also nicht nur der empirische Charakter jedes Menschen, sondern auch der jeder Thierspecies, ja jeder Planzenspecies und sogar jeder ursprünglichen Kraft der unorganischen Natur, als Erscheinung eines intelligibeln Charakters, d. h. eines ausserzeitlichen, untheilbaren Willensaktes anzusehen.' — Vrgl. „Neue Paralipomena" (Handschr. Nachlass) § 226 en Kant „Kritik der praktischen Vernunft" (Ed. Reclam), S. 114 f.f.; „Kritik der reinen Vernunft" (Idem), S. 428 f.f., nader S.S. 432/3: „Es muss aber eine jede wirkende Ursache einen *Charakter* haben, d. i. ein Gesetz ihrer Causalität, ohne welches sie gar nicht Ursache sein würde. Und da würden wir an einem Subjecte der Sinnenwelt erstlich einen *empirischen Charakter* haben, wodurch seine Handlungen, als Erscheinungen, durch und durch mit anderen Erscheinungen nach beständigen Naturgesetzen im Zusammenhange ständen und von ihnen, als ihren Bedingungen, abgeleitet werden könnten, und also mit diesen in Verbindung Glieder einer einzigen Reihe der Naturordnung ausmachten. Zweitens würde man ihm noch einen *intelligibelen Charakter* einräumen müssen, dadurch es zwar die Ursache jener Handlungen als Erscheinungen ist, der aber selbst unter keinen Bedingungen der Sinnlichkeit steht und selbst nicht Erscheinung ist. Man könnte auch den ersteren den Charakter eines solchen Dinges in der Erscheinung, den zweiten den Charakter des Dinges an sich selbst nennen." — Vrgl. hierbij Von Hartmann „Das sittliche Bewusstsein", 2e Aufl., S. 380 (en 387) f.f.: „Die Ausführung welche dieser Gedanke bei Kant erhält (Werke II 418—437, VIII 223—240), steht noch in erheblichen Punkten hinter der mehr speculativen Form zurück, zu welcher ihn Schelling (Werke I, 1, S. 235—242,

tusschen S'. uiteenzetting en die van genoemde voorgangers: „Von den Leistungen aller dieser edeln und ehrwürdigen Vorgänger unterscheidet gegenwärtige Abhandlung des Gegenstandes sich bis hieher hauptsächlich in zwei Punkten: erstlich dadurch, dass ich, auf Anleitung der Preisfrage, die innere Wahrnehmung des Willens im Selbstbewusstsein, von der äussern streng gesondert und jede von beiden für sich betrachtet habe, wodurch die Aufdeckung der Quelle der auf die meisten Menschen so unwiderstehlich wirkenden Täuschung allererst möglich geworden; zweitens dadurch, dass ich den Willen im Zusammenhange mit der gesammten übrigen Natur in Betracht gezogen habe, was Keiner vor mir gethan, und wodurch allererst der Gegenstand mit derjenigen Gründlichkeit, methodischen Einsicht und Ganzheit, deren er fähig ist, abgehandelt werden konnte."

V. „Schluss und höhere Ansicht."

Dit alles geeft ons het recht, om de gevolgtrekking „a non posse ad non esse" te maken: en we hebben nu dus ook *middellijk, a priori* de gestelde vraag ontkennend beantwoord.

Merkwaardig is, hoe het gezonde maar ongevormde verstand (oorspronkelijk dan ook alleen tot *praktische* en geenszins tot speculatieve doeleinden bestemd) met betrekking tot de beide

434—443, I 7, 382 bis 389) allmählig entwickelt und durchgebildet hat, und dessen *letzte* Gestalt Schopenhauer von Schelling als Kantisch übernommen hat (W. a. W. u. V I § 70, Grundprobl. d. Ethik 2 Aufl. S. 95—98), ohne die Abweichungen von Kant zu beachten (vrgl. Grundprobl. der Ethik S. 82—84)." – Ibidem, S.S. 382/3: „Bei Kant ist der intelligible Charakter die autonome praktische Vernunft als intelligibler Gegenstand oder als *übersinnliches Vermögen* betrachtet (II 428—429), der empirische Charakter aber das *zur-Erscheinung-kommen* eben dieser Vernunft, oder wie Kant sagt „eine gewisse Causalität derselben, so ferne diese an ihren Wirkungen in der Erscheinung eine Regel zeigt, danach man die *Vernunftgründe* und die Handlungen derselben nach ihrer Art und ihren Graden abnehmen, und die subjectiven Principien seiner Willkür beurtheilen kann" (II 431). — Zie beneden, blz. 36.

diepstgaande problemen der nieuwere philosophie (den Ouden niet helder bewust): het probleem van de *wilsvrijheid* en van *de verhouding tusschen het ideëele en reëele* tot dwaling geneigd is. Met betrekking tot ons *kennen* wil het veel te veel aan het *object* toeschrijven; met betrekking tot ons *willen* daarentegen veel te veel aan het *subject*, met achterstelling van het *objectieve*, de *motieven* „welche eigentlich die ganze individuelle Beschaffenheit der Handlungen bestimmen, während nur ihr Allgemeines und Wesentliches, nämlich ihr moralischer Grundcharakter, vom *Subjekt* ausgeht."

Juist doordat we in de voorafgaande uiteenzetting alle vrijheid van het menschelijk handelen volledig hebben opgeheven, zijn we nu in staat de hoogere, de ware „moralische Freiheit" te begrijpen.

Er is n. l. nog een „Thatsache des Bewusstseins", waarvan we tot nu toe niet gesproken hebben „das völlig deutliche und sichere Gefühl der *Verantwortlichkeit* für Das was wir thun, der *Zurechnungsfähigkeit* für unsere Handlungen, beruhend auf der unerschütterlichen Gewissheit, dass wir selbst *die Thäter unserer* Thaten sind." Door dit besef komt het niemand in den zin om zich voor zijn misdaad te verontschuldigen met de *noodzakelijkheid* zijner handelingen en aldus de schuld op de *motieven* te schuiven. Immers, hij beseft zeer goed, dat die noodzakelijkheid aan een *subjectieve* voorwaarde gebonden is en dat onder dezelfde omstandigheden *objectief* een geheel andere handeling zeer goed mogelijk ware, als *hij zelf slechts een andere was geweest*. Het besef der *verantwoordelijkheid* treft dus schijnbaar de *daad* maar in den grond het *karakter*. En voor het karakter stellen ook anderen ons verantwoordelijk. *Daad* en *motief* geven slechts *getuigenis* van het *karakter* als zekere symptomen, dat het onherroepelijk is vastgesteld.

„Da, wo die *Schuld* liegt, muss auch die *Verantwortlichkeit* liegen: und da diese das alleinige Datum ist, welches auf moralische Freiheit zu schliessen berechtigt; so muss auch die

Freiheit ebendaselbst liegen, also im *Charakter* des Menschen; um so mehr, als wir uns hinlänglich überzeugt haben, dass sie unmittelbar in den einzelnen Handlungen nicht anzutreffen ist, als welche, unter Voraussetzung des Charakters, streng necessitirt eintreten. Der Charakter aber ist, wie im dritten Abschnitt gezeigt worden, angeboren und unveränderlich. Die Freiheit in diesem Sinn also, dem alleinigen, zu welchem die Data vorliegen, wollen wir jetzt noch etwas näher betrachten, um, nachdem wir sie aus einer Thatsache des Bewusstseins erschlossen und ihren Ort gefunden haben, sie auch, so weit es möglich sein möchte, philosophisch zu begreifen."

Zooals we zagen, is iedere handeling des menschen het product van twee factoren: het *karakter* en het *motief*. Het karakter is „die empirisch erkannte, beharrliche und unveränderliche Beschaffenheit eines individuellen Willens". Uit *dezen* factor moet dan ook verklaard worden het gevoel, dat onze daden van ons zelf uitgaan, „oder jenes „Ich will", welches alle unsere Handlungen begleitet und vermöge dessen jeder sie als *seine* Thaten anerkennen muss, für welche er sich daher moralisch verantwortlich fühlt". Dit is nu weer niet anders dan de ons bekende uitspraak van het zelfbewustzijn: „Ik wil, en wil steeds slechts, wat ik wil", welke uitspraak het ongevormde verstand ertoe verleidt, om een *liberum arbitrium indifferentiae* aan te nemen. „Allein es ist nichts weiter, als das Bewusstsein des zweiten Faktors der Handlung, welcher für sich allein ganz unfähig wäre, sie hervorzubringen, hingegen beim Eintritt des Motivs ebenso unfähig ist, sie zu unterlassen. Aber erst indem er auf diese Weise in Thätigkeit versetzt wird, giebt er seine eigene Beschaffenheit dem Erkenntnissvermögen kund, als welches, wesentlich nach Aussen, nicht nach Innen gerichtet, sogar die Beschaffenheit des eigenen Willens erst aus seinen Handlungen empirisch kennen lernt. Diese nähere und immer intimer werdende Bekanntschaft ist es eigentlich, was man *das Gewissen* nennt, welches auch eben deshalb *direkt* erst

nach der Handlung laut wird; *vorher* höchstens nur *indirekt*, indem es etwan mittelst der Reflexion und Rückblick auf ähnliche Fälle, über die es sich schon erklärt hat, als ein künftig Eintretendes bei der Ueberlegung in Anschlag gebracht wird".

Hier nu is het de plaats om te herinneren aan Kant's uiteenzetting van de verhouding tusschen het *empirische* en het *intelligibele* karakter [1]) en dus van de mogelijkheid om vrijheid en noodzakelijkheid te verbinden: „..... nur daraus lässt sich, so weit menschliche Kräfte es vermögen, begreifen, wie die strenge Nothwendigkeit unserer Handlungen doch zusammenbesteht mit derjenigen Freiheit, von welcher das Gefühl der Verantwortlichkeit Zeugniss ablegt, und vermöge welcher wir die Thäter unserer Thaten und diese uns moralisch zuzurechnen sind. — Jenes von Kant dargelegte Verhältniss des empirischen zum intelligibeln Charakter beruht ganz und gar auf dem, was den Grundzug seiner gesammten Philosophie ausmacht, nämlich auf der Unterscheidung zwischen Erscheinung und Ding an sich: und wie bei ihm die vollkommene *empirische Realität* der Erfahrungswelt zusammenbesteht mit ihrer *transcendentalen Idealität;* ebenso die strenge *empirische Nothwendigkeit* des Handelns mit dessen *transcendentaler Freiheit.* Der empirische Charakter nämlich ist, wie der ganze Mensch, als Gegenstand der Erfahrung eine blosse Erscheinung, daher an die Formen aller Erscheinung, Zeit, Raum und Kausalität gebunden und deren Gesetzen unterworfen: hingegen ist die als Ding an sich von diesen Formen unabhängige und deshalb keinem Zeitunterschied unterworfene, mithin beharrende und unveränderliche Bedingung und Grundlage dieser ganzen Erscheinung sein *intelligibler Charakter*, d. h. sein Wille als Ding an sich, welchem, in solcher Eigenschaft, allerdings auch absolute Freiheit, d. h. Unabhängigkeit vom Gesetze der Kausalität (als einer blossen Form der Erscheinungen) zukommt.

---

[1]) Zie boven, blz. 32.

Diese Freiheit aber ist eine *transcendentale*, d. h. nicht in der Erscheinung hervortretende, sondern nur insofern vorhandene, als wir von der Erscheinung und allen ihren Formen abstrahiren, um zu dem zu gelangen, was, ausser aller Zeit, als das innere Wesen des Menschen an sich selbst zu denken ist. Vermöge dieser Freiheit sind alle Thaten des Menschen sein eigenes Werk; so nothwendig sie auch aus dem empirischen Charakter, bei seinem Zusammentreffen mit den Motiven, hervorgehen; weil dieser empirische Charakter bloss die Erscheinung des intelligibeln, in unserm an Zeit, Raum und Kansalität gebundenen *Erkenntnissvermögen*, d. h. die Art und Weise ist, wie diesem das Wesen an sich unsers eigenen Selbst sich darstellt. Demzufolge ist zwar der *Wille* frei, aber nur an sich selbst und ausserhalb der Erscheinung: in dieser hingegen stellt er sich schon mit einem bestimmten Charakter dar, welchem alle seine Thaten gemäss sein und daher, wenn durch die hinzugetretenen Motive näher bestimmt, nothwendig *so* und nicht anders ausfallen müssen [1]). Dieser Weg führt, wie leicht ab-

---

[1]) Vrgl. „Parerga und Paralipomena" II § 116: „Dies entsteht im Grunde daraus, dass die Art, wie die besagte, metaphysische freie That ins erkennende Bewusstsein fällt, eine Anschauung ist, welche Zeit und Raum zur Form hat, mittelst welcher nunmehr die Einheit und Untheilbarkeit jener That sich darstellt als auseinandergezogen in eine Reihe von Zuständen und Begebenheiten, die am Leitfaden des Satzes vom Grunde in seinen vier Gestalten, — und dies eben heisst *nothwendig* — eintreten. Das Resultat aber ist ein moralisches, nämlich Dieses, dass wir an Dem, was wir thun, erkennen was wir sind; wie wir an Dem, was wir leiden, erkennen was wir verdienen." — Verder „W. a. W. u. V." I, S. 342: „Abgesehen davon, dass, weil der Wille, als das wahre Ding an sich, ein wirklich Ursprüngliches und Unabhängiges ist, auch im Selbstbewusstsein das Gefühl der Ursprünglichkeit und Eigenmächtigkeit seine, obwohl hier schon determinirten Akte begleiten muss, — entsteht der Schein einer empirischen Freiheit des Willens (statt der transcendentalen, die ihm allein beizulegen ist), also einer Freiheit der einzelnen Thaten, aus der im neunzehnten Kapitel des zweiten Bandes, besonders unter N⁰. 3, dargelegten gesonderten und subordinirten Stellung des Intellekts gegen der Willen. Der Intellekt nämlich erfährt die Beschlüsse des Willens erst *a posteriori* und empirisch. Demnach hat er, bei einer vorliegenden Wahl, kein Datum darüber, wie der Wille sich entscheiden werde. Denn der intelligibele Charakter, vermögen dessen, bei gegebenen Motiven, nur *eine* Entscheidung möglich und diese demnach eine nothwendige ist, fällt nicht in die Erkenntniss des Intellekts, sondern bloss der empirische wird ihm, durch seine einzelnen Akte, successiv bekannt." — Vrgl. nog „Neue Paralipomena" (Handschr. Nachlass), § 240.

zusehen, dahin, dass wir das Werk unserer *Freiheit* nicht mehr, wie es die gemeine Ansicht thut, in unsern einzelnen Handlungen, sondern im ganzen Sein und Wesen (existentia et essentia) des Menschen selbst zu suchen haben, welches gedacht werden muss als seine freie That, die bloss für das an Zeit, Raum und Kausalität geknüpfte Erkenntnissvermögen in einer Vielheit und Verschiedenheit von Handlungen sich darstellt, welche aber, eben wegen der ursprünglichen Einheit des in ihnen sich Darstellenden, alle genau den selben Charakter tragen müssen und daher als von den jedesmaligen Motiven, von denen sie hervorgerufen und im Einzelnen bestimmt werden, streng necessitirt erscheinen. Demnach steht für die Welt der Erfahrung das *Operari sequitur esse* ohne Ausnahme fest. Jedes Ding wirkt gemäss seiner Beschaffenheit, und sein auf Ursachen erfolgendes Wirken giebt diese Beschaffenheit kund. Jeder Mensch handelt nach dem wie er *ist*, und die demgemäss jedes Mal nothwendige Handlung wird, im individuellen Fall, allein durch die Motive bestimmt. Die *Freiheit*, welche daher im *Operari* nicht anzutreffen sein kann, *muss im Esse liegen.* Es ist ein Grund-irrthum, ein *ὕστερον πρότερον* aller Zeiten gewesen, die Nothwendigkeit dem *Esse* und die Freiheit dem *Operari* beizulegen. Umgekehrt, im *Esse allein liegt die Freiheit;* aber aus ihm und den Motiven folgt das *Operari* mit Nothwendigkeit: und *an dem was wir thun*, *erkennen wir was wir sind.* Hierauf, und nicht auf dem vermeinten *libero arbitrio indifferentiae*, beruht das Bewusstsein der Verantwortlichkeit und die moralische Tendenz des Lebens. Es kommt Alles darauf an, was Einer *ist*: was er *thut*, wird sich daraus von selbst ergeben, als ein nothwendiges Korollarium. Das alle unsere Thaten, trotz ihrer Abhängigkeit von den Motiven, unleugbar begleitende Bewusstsein der Eigenmächtigkeit und Ursprünglichkeit, vermöge dessen sie *unsere* Thaten sind, trügt demnach nicht: aber sein wahrer Inhalt reicht weiter als die Thaten und fängt höher oben an, indem unser Sein und Wesen selbst, von welchem alle Thaten (auf Anlass der

Motive) nothwendig ausgehen, in Wahrheit mit darin begriffen ist. In diesem Sinne kann man jenes Bewusstsein der Eigenmächtigkeit und Ursprünglichkeit, wie auch das der Verantwortlichkeit, welches unser Handeln begleitet, mit einem Zeiger vergleichen, der auf einen entfernteren Gegenstand hinweist, als der in der selben Richtung näher liegende ist, auf den er zu weisen scheint. Mit Einem Wort: der Mensch thut allerzeit nur was er will, und thut es doch nothwendig. Das liegt aber daran, das er schon *ist* was er will: denn aus dem, was er *ist*, folgt nothwendig Alles, was er jedes Mal thut. Betrachtet man sein Thun *objective*, also von Aussen; so erkennt man apodiktisch, das es, wie das Wirken jedes Naturwesens, dem Kausalitätsgesetze in seiner ganzen Strenge unterworfen sein muss: *subjective* hingegen fühlt Jeder, dass er stets nur thut was er *will*. Dies besagt aber bloss, dass sein Wirken die reine Aeusserung seines selbsteigenen Wesens ist. Das Selbe würde daher jedes, selbst das niedrigste Naturwesen fühlen, wenn es fühlen könnte.

Die *Freiheit* ist also durch meine Darstellung nicht aufgehoben, sondern bloss hinausgerückt, nämlich aus dem Gebiete der einzelnen Handlungen, wo sie erweislich nicht anzutreffen ist, hinauf in eine höhere, aber unserer Erkenntniss nicht so leicht zugängliche Region: d. h. sie ist transcendental. Und dies ist denn auch der Sinn, in welchem ich jenen Ausspruch des Malebranche, „*la liberté est un mystère*", verstanden wissen möchte, unter dessen Aegide gegenwärtige Abhandlung die von der Königlichen Societät gestellte Aufgabe zu lösen versucht hat" [1]).

Tot zoover Schopenhauer's monografie over de wils-

[1]) We geven deze uitvoerige plaats in haar geheel, omdat ze de *kern* van Schopenhauer's opvatting aangaande de wilsvrijheid bevat en in een résumé toch slechts onvolledig is saam te vatten.

vrijheid. Zijn opvatting aangaande dit probleem is hier in hoofdgedachten aangegeven. Deze hoofdgedachten licht hij in zijn overige werken op vele plaatsen nader toe (men vergelijke o. a. „W. a. W. u. V." I., S. 342) maar die toelichting is voor ons overzicht van minder belang.

Alleen het volgende diene nog als aanvulling — Men zou n.l. kunnen vragen: „waarin openbaart zich dan de transcendentale vrijheid?" Meer licht ontvangen we naar aanleiding van deze vraag, wanneer we het laatste boek van „die Welt als Wille und Vorstellung" I en II raadplegen. „W. a. W. u. V." II, S. 724 lezen we, dat de „Bejahung" en „Verneinung des Lebens" zijn „entgegengesetzte Akte des selben Willens, dessen Fähigkeit zu Beidem die alleinige wahre Freiheit ist." [1]) Er zijn dus, indien we ze zoo noemen mogen, twee *centrale* „Akte des Willens", waarin de transcendentale vrijheid aan den dag treedt: aan den eerste van die „Akte" heeft de wereld met al haar ellende (en nader het aangeboren empirische karakter van iederen mensch [2]) haar bestaan te danken, de tweede „Akt" valt samen met dien volledigen omkeer van den wil, waardoor datgene ontstaat, wat de Christelijke

---

[1]) Vgl. I, S.S. 338/9.

[2]) J. Volkelt, a. a. O., S. 291, zegt hieromtrent: „So ist, was S. aufstellt, freilich nicht der gewöhnliche freie Wille. In keinem Augenblicke meines Lebens bin ich *im stande*, mich unabhängig von den vorhandenen äusseren und inneren Bedingungen zu entscheiden. Dagegen vermag der freie Wille, freilich nur ein einziges Mal, ungleich mehr: mein ganzer empirischer Charakter und demgemäss der Inbegriff aller meiner Thaten ist — auf geheimnisvoll unzeitliche und daher auch unerinnerliche Weise — mein eigenes Werk. Ich bin ein für allemal für meinen Charakter verantwortlich. Die Freiheit ist vom Operari in die Tiefe des Esse hinabgerückt." — (In Anm. 384 voegt hij er aan toe: „In seiner Jugend scheint S. auch das *empirische* Wollen als unabhängig von Notwendigkeit und Kausalität betrachtet zu haben. Vrgl. de daar opgegeven plaatsen). — Vrgl. verder Schopenhauer's „Parerga und Paralipomena" II, § 116: „Hieraus folgt nun ferner, dass die *Individualität* nicht allein auf dem *principio individuationis* beruht und daher nicht durch und durch blosse *Erscheinung* ist; sondern dass sie im Dinge an sich, im Willen des Einzelnen, wurzelt: denn sein Charakter selbst ist individuell. Wie tief nun aber hier ihre Wurzeln gehn, gehört zu den Fragen, deren Beantwortung ich nicht unternehme."

Kerk *wedergeboorte*[1]) heeft genoemd „eine Aufhebung und Selbstverneinung desselben (des Willens) in seiner vollkommensten" Erscheinung.[2]) „Zeuge einer Sinnesänderung dieser Art ist, ohne Zweifel, Matthias Claudius gewesen, als er den merkwürdigen Aufsatz schrieb, welcher im „Wansbecker Boten" (Th. I, S. 115) unter der Aufschrift „Bekehrungsgeschichte des * * *" steht und folgenden Schluss hat: „Die Denkart des Menschen kann von einem Punkt der Peripherie zu dem entgegengesetzten übergehen, und wieder zurück zu dem vorigen Punkt, wenn die Umstände ihm den Bogen dahin vorzeichnen. Und diese Veränderungen sind nicht eben etwas Grosses und Interessantes beim Menschen. Aber jene *merkwürdige*, *katholische*, *transcendentale Veränderung*, wo der ganze Cirkel unwiederbringlich zerrissen wird und alle Gesetze der Psychologie eitel und leer werden, wo der Rock von Fellen ausgezogen, wenigstens umgewandt wird und es dem Menschen wie Schuppen von den Augen fällt, ist so etwas, dass ein Jeder, der sich des Odems in seiner Nase einigermaassen bewusst ist, Vater und Mutter verlässt, wenn er darüber etwas Sicheres hören und erfahren kann." "[3]) — Hier nu treedt de vrijheid in de *verschijning:* „so dass die Freiheit, welche sonst, als nur dem Ding an sich zukommend, nie in der Erscheinung sich zeigen kann, in solchem Fall auch in dieser hervortritt und, indem sie das der Erscheinung zum Grunde liegende Wesen aufhebt, während diese selbst in der Zeit noch fortdauert, einen Widerspruch der Erscheinung mit sich selbst hervorbringt und gerade dadurch die Phänomene der Heiligkeit

---

1) Over „Palingenesie", vrgl. o. a. „Parerga und Paralipomena" II, § 140.

2) „W. a. W. u. V." I, S. 339, vrgl. S. 486 en „Neue Parolipomena" (Handschr. Nachlass), § 230. — S. 321 zegt S.: „In Folge unserer ganzen Ansicht aber ist der Wille nicht nur frei, sondern sogar allmächtig: aus ihm ist nicht nur sein Handeln, sondern auch seine Welt; und wie er ist, so erscheint sein Handeln, so erscheint seine Welt: seine Selbsterkenntniss sind Beide und sonst nichts: er bestimmt sich und eben damit Beide: denn ausser ihm ist nichts, und sie sind er selbst: nur so ist er wahrhaft autonomisch; nach jeder andern Ansicht aber heteronomisch".

3) I, S. 466.

und Selbstverlegnuung darstellt." [1]) Dit kan samengaan met de *determineerende* werking der motieven, want „Motiven können..... nur die Richtung des Willens..... nie ihn selbst ändern" (I, S. 435) [2]); ze zijn „wie alle Ursachen, nur Gelegenheitsursachen, an denen hier der Charakter sein Wesen entfaltet und es mit der Nothwendigkeit eines Naturgesetzes offenbart" (I, S. 476). De *centrale* verandering van den wil komt dan ook niet voort uit *abstracte* kennis maar uit een *intuitieve* [3]) kennis van zijn eigen wezen „in gefühlsmässiger Anschauung" (de „genadewerking" der Christel. Kerk [4]), die tot een „Quietiv

[1]) I, S. 339; vrgl. echter S. 340: „Die Freiheit des Willens als Dinges an sich geht, sofern wir, wie gesagt, vom obigen immer nur eine Ausnahme betreffenden Fall absehen, keineswegs unmittelbar auf seine Erscheinung über, auch da nicht, wo diese die höchste Stufe der Sichtbarkeit erreicht, also nicht auf das vernünftige Thier mit individuellem Charakter, d. h. die Person. Diese ist nie frei, obwohl sie die Erscheinung eines freien Willens ist....."

[2]) Vrgl. I, § 55, vooral S. 347, en § 70.

[3]) I, S. 339: „Aber der Mensch ist die vollkommenste Erscheinung des Willens, welche, um zu bestehen, wie im zweiten Buche gezeigt, von einem so höhen Grade von Erkenntniss beleuchtet werden musste, dass in dieser sogar eine völlig adäquate Wiederholung des Wesens der Welt, unter der Form der Vorstellung, welches die Auffassung der Ideen, der reine Spiegel der Welt ist, möglich ward, wie wir sie im dritten Buche kennen gelernt haben. Im Menschen also kann der Wille zum völligen Selbstbewusstsein, zum deutlichen und erschöpfenden Erkennen seines eigenen Wesens, wie es sich im der ganzen Welt abspiegelt, gelangen. Aus dem wirklichen Vorhandensein dieses Grades von Erkenntniss geht, wie wir im vorigen Buche sahen, die Kunst hervor. Am Ende unserer ganzen Betrachtung wird sich aber auch ergeben, dass durch dieselbe Erkenntniss, indem der Wille sie auf sich selbt bezieht, eine Aufhebung und Selbstverneinung desselben, in seiner vollkommensten Erscheinung, möglich ist". I, S. 453: „Wie die Erkenntniss, aus welcher die Verneinung des Willens hervorgeht, eine intuitive ist und keine abstrakte; so findet sie ihren vollkommenen Ausdruck auch nicht in abstrakten Begriffen, sondern allein in der That und dem Wandel". — Vrgl. verder o. a. II, S. 83.

[4]) I, S. 463: „Gnade" is „diejenige Erkenntnissweise, welche, alle Motive unwirksam machend, als allgemeines Quietiv alles Wollen beschwichtigt, den tiefsten Frieden giebt und das Thor der Freiheit öffnet". Vrgl. verder S. 477, 478: „Denn eben Das, was die christlichen Mystiker, die *Gnadenwirkung* und *Wiedergeburt* nennen, ist uns die einzige, unmittelbare Aeusserung der *Freiheit des Willens.* Sie tritt erst ein, wenn der Wille, zur Erkenntniss seines Wesens an sich gelangt, aus dieser ein *Quietiv* erhält und eben dadurch der Wirkung der Motive entzogen wird, welche im Gebiet einer andern Erkenntnissweise liegt, deren Objekte nur Erscheinungen sind". Verder geheel § 70 en o. a. II, S. S. 721/22.

des Wollens" [1]) wordt: „Er selbst kann durch nichts aufgehoben werden, als durch *Erkenntniss.* Daher ist der einzige Weg des Heils dieser, dass der Wille ungehindert erscheine, um in dieser Erscheinung sein eigenes Werk *erkennen* zu können. Nur in Folge dieser Erkenntniss kann der Wille sich selbst aufheben und damit auch das Leiden, welches von seiner Erscheinung unzertrennlich ist, endigen: nicht aber ist dies durch physische Gewalt, wie Zerstörung des Keims, oder Tödtung des Neugeborenen, oder Selbstmord möglich." [2]) „Weil nun..... jene *Selbstaufhebung des Willens* von der Erkenntniss ausgeht, alle Erkenntniss und Einsicht aber als solche von der Willkür unabhängig ist; so ist auch jene Verneinung des Wollens, jener Eintritt in die Freiheit, nicht durch Vorsatz zu erzwingen, sondern geht aus dem innersten Verhältniss des Erkennens zum Wollen im Menschen hervor, kommt daher plötzlich und wie von Aussen angeflogen." [3]) — Wanneer de mensch krachtens die *intuitieve* kennis („diese unmittelbare Erkenntniss der Identität des Willens in allen seinen Erscheinungen" [4]) het „principium individuationis", den sluier der Maja doorschouwt, wordt hij genezen van den waan, dat de „Gestaltungen des Satzes vom Grunde" aan het *wezen* der wereld, den *wil* zelf eigen zouden zijn. Immers: „Was war? Was ist? — Der Wille, dessen Spiegel das Leben ist, und das willensfreie Erkennen, welches in jenem Spiegel ihn deutlich erblickt." [5]) Is de mensch door die intuitieve kennis tot het besef gekomen, dat in alle individuen *één wezen*, de *wil* zich objectiveert en dat daardoor deze ellendige wereld bestaat, dan herkent hij in al die verschijningen zich zelf, zijn diepste wezen (het „Tat twam asi" = „dat zijt gij" der oude Indiërs) en zoekt nu niet meer zichzelf maar komt tot *menschenliefde*,

---

[1]) Vrgl. vooral I, S. 363. — Verder o. a. S. 470.
[2]) I, S. 474.
[3]) I, S. 478.
[4]) I, S. 447.
[5]) I, S. 328.

medelijden (ook voor de dieren),[1]) ja tot *algeheele Willensverneinung.*[2]) Daarom is „die grösste, wichtigste und bedeutsamste Erscheinung" van deze wereld niet „der Welteroberer" maar „der Weltüberwinder".[3]) Deze intuitieve kennis heeft de mensch (behalve de „Wahlentscheidung", de „Deliberationsfähigkeit," zie boven, blz. 23/4 en „W. a. W. u. V." I, S. 350 f.f.) boven het dier voor: „Allein welches ganz andere, bei der Thierheit unmögliche Phänomen [4]) des menschlichen Willens hervorgehen kann, wenn der Mensch die gesammte, dem Satz vom Grund unterworfene Erkenntniss der einzelnen Dinge als solcher verlässt und mittelst Erkenntniss der Ideen das *principium individuationis* durchschaut, wo alsdann ein wirkliches Hervortreten der eigentlichen Freiheit des Willens als Dinges an sich möglich wird, durch welches die Erscheinung in einen gewissen Widerspruch mit sich selbst tritt, den das Wort Selbstverleugnung bezeichnet, ja zuletzt das An-sich ihres Wesens sich aufhebt".[5]) Men kan tot „Willensverneinung" komen langs *twee* wegen: „Der Unterschied, den wir als zwei Wege

---

[1]) Het *medelijden* is „die einzige moralische Triebfeder". „Vorstufe" is de *gerechtigheid*, die slechts *negatief* is: „neminem laede"; anders het *medelijden*: omnes, quantum potes, juva". Vrgl. o. a. „Die beiden Grundprobleme der Ethik", S. 230.

[2]) I, S. 449: „Sein Wille wendet sich, bejaht nicht mehr sein eigenes, sich in der Erscheinung spiegelndes Wesen, sondern verneint es. Das Phänomen, wodurch dieses sich kund giebt, ist der Uebergang von der Tugend zur *Askesis.* Nämlich es genügt ihm nicht mehr, Andere sich selbst gleich zu lieben und für sie soviel zu thun, wie für sich; sondern es entsteht in ihm ein Abscheu vor dem Wesen, dessen Ausdruck seine eigene Erscheinung ist, dem Willen zum Leben, dem Kern und Wesen jener als jammervoll erkannten Welt. Er verleugnet daher eben dieses in ihm erscheinende und schon durch seinen Leib ausgedrückte Wesen, und sein Thun straft jetzt seine Erscheinung Lügen, tritt in offenen Widerspruch mit derselben ...."; I, S. 463: „Unter dem schon öfter von mir gebrauchten Ausdruck *Askesis* verstehe ich, im engern Sinne, diese *vorsätzliche* Brechung des Willens, durch Versagung des Angenehmen und Aufsuchen des Unangenehmen, die selbstgewählte büssende Lebensart und Selbstkasteiung, zur anhaltenden Mortifikation des Willens". — Over Schopenhauer's „Idealmensch" vrgl. J. Volkelt, a. a. O., S. 310 f. f. en Anm. 464.

[3]) I, S. 456.

[4]) Vgl. „Neue Paralipomena" (Handschr. Nachlass), § 217.

[5]) I, S. 355.

dargestellt haben, ist, ob das bloss und rein *erkannte* Leiden, durch freie Aneignung desselben, mittelst Durchschauung des *principii individuationis*, oder ob das unmittelbar selbst *empfundene* Leiden δεύτερος πλοῦς [1]) jene Erkenntniss hervorruft." [2]) De mensch, die na bitteren kamp tegen zijn eigen natuur eindelijk geheel overwonnen heeft „ist nur noch als rein erkennendes Wesen, als ungetrübter Spiegel der Welt übrig" (I, S.S. 461/2). Men wane echter niet, dat dit een blijvende toestand zonder strijd zijn kan, want, zoolang het lichaam (= „der Wille selbst, nur in der Form der Objektität, oder als Erscheinung in der Welt als Vorstellung") leeft, is ook nog „der ganze Wille zum Leben seiner Möglichkeit nach da" (I, S.S. 462/3). Ook „Eine Erkenntniss der oben erwähnten Art von der Beschaffenheit dieses Daseins, kann jedoch auch wieder mit ihrem Anlass zugleich sich entfernen, und der Wille zum Leben, und mit ihm der vorige Charakter, wieder eintreten". [3]) Ja zelfs: „Ueberhaupt geht aus dem Leiden die Verneinung des Willens keineswegs mit der Nothwendigkeit der Wirkung aus der Ursache hervor, sondern der Wille bleibt frei. Denn hier ist ja eben der einzige Punkt, wo seine Freiheit unmittelbar in die Erscheinung eintritt; daher das so stark ausgedrückte Erstaunen des Asmus über die „transcendentale Veränderung." Bei jedem Leiden lässt sich ein ihm an Heftigkeit überlegener und dadurch unbezwungener Wille denken" [4]).

In het laatste boek van deel I en II der „Welt als Wille und Vorstellung" heeft Schopenhauer, zooals we reeds opmerkten, een en ander breedvoerig uiteengezet. — Voor

---

[1]) Vrgl. I, S. S. 463/4. — I, S. 469: „Nur indem das Leiden die Form blosser reiner Erkenntniss annimmt und sodann als diese *Quietiv des Willens* wahre Resignation herbeiführt, ist es der Weg zur Erlösung und dadurch ehrwürdig.

[2]) I, S. 470.

[3]) I, S. 467.

[4]) I, S. 467.

ons doel is voldoende, indien we als hoofdgedachte dezer uiteenzetting vasthouden, dat de wilsvrijheid zich openbaart in de beide *centrale* „Akte" der „*Willensbejahung*" (of „Bejahung des Leibes" als „Objektität des Willens", I, S. 385) en „*Willensverneinung*", welke vrijheid niet uitsluit *het gedetermineerd worden door de motieven*, die de a. h. w. gedeelde acties [1]) van den wil beheerschen [2]). — „Die *Bejahung des Willens* ist das von keiner Erkenntniss gestörte beständige Wollen selbst...." (I, S. 385, vrgl. 386) „Der Wille bejaht sich selbst, besagt: indem in seiner Objektität, d. i. der Welt und dem Leben, sein eigenes Wesen ihm als Vorstellung vollständig und deutlich gegeben wird, hemmt diese Erkanntniss sein Wollen keineswegs: sondern eben dieses so erkennte Leben wird auch als solches von ihm gewollt, wie bis dahin ohne Erkenntniss, als blinder Drang, so jetzt mit Erkenntniss, bewusst und besonnen. — Das Gegentheil hievon, die *Verneinung des Willens zum Leben*, zeigt sich, wenn auf jene Erkenntniss das Wollen endet, indem sodann nicht mehr die erkannten einzelnen Erscheinungen als *Motive* des Wollens wirken, sondern die ganze, durch Auffassung der *Ideen* erwachsene Erkenntniss des Wesens der Welt, die den Willen spiegelt, zum *Quietiv* des Willens wird und so der Wille frei sich selbst aufhebt." [3])

---

[1]) Vrgl. echter I, S. 363, waar S. „die Erkenntniss (van eigen wezen) wie im Einzelnen, so im Ganzen" voor den „bejahenden" wil motief („Quietiv") noemt. Vrgl. voorts Neumark, a. a. O., S.S. 86/7.

[2]) Vrgl. voor de „Widersprüche", die men hier zou meenen te vinden, J. Volkelt a. a. O. S. 316 f.f.

[3]) I. S. 336.

Beoordeeling.

HOOFDSTUK I.

Empirie en Metaphysica.

Ook op wijsgeerig-wetenschappelijk gebied verloochent zich de nationaliteit niet. De *Duitsche* geest rust niet, voordat hij is doorgedrongen tot de principiën der dingen: de *metaphysica* is zijn terrein; — de *Fransche* geest houdt zich bij voorkeur bezig met den verschijningsvorm der dingen en de vaste wetten, waaraan die vorm onderworpen is: we mogen hem *mathematisch* noemen („tout ce qui n'est pas clair, n'est pas français");— de *Engelsche* geest eindelijk blijkt ook hier weer *practisch-empirisch.* [1])

[1]) Vrgl. o. a. Von Hartmann „Kategorienlehre", Vorwort, S. S. IX/X: „Die englischen und schottischen Philosophen zersetzten die Kategorien durch eine empiristische Kritik..... gelangten aber damit natürlich nur zum Agnosticismus, d. h. dem Bankerott des Erkennens." — Wèl zijn de Engelschen ijverige leerlingen van de Duitsche denkers. Zoo moeten we tegenwoordig de uitnemendste beoefenaars van Hegel's wijsbegeerte o. a. in Engeland en Amerika zoeken, terwijl de aandacht, die ook Hegel aan het concrete wijdde, den Duitschen geest tot zelfstandige uitwerking aanspoorde: het „transcendentaal realisme" en „concreet monisme" van Von Hartmann: „Soll die Stellung meines Systems in der Geschichte der Philosophie kurz charakterisirt werden, so wird man sagen können: Dasselbe ist eine synthese Hegel's und Schopenhauer's unter entschiedenem Uebergewicht des ersteren, vollzogen nach Anleitung der Principienlehre aus Schelling's positiver Philosophie und des Begriffs des Unbewussten aus Schelling's erstem System; das vorläufig noch abstract-monistische Ergebniss dieser Synthese ist alsdann mit dem Leibniz'schen Individualismus und dem modernen naturwissenschaftlichen Realismus zu einem concreten Monismus verschmolzen, in welchem der realphänomenale Pluralismus zum aufgehobenen Moment geworden ist, und das so sich ergebende System ist endlich von empirischer Basis aus mit der inductiven Methode der modernen Natur- und Geschichtswissenschaften aufgebaut und errichtet." „Phil. des Unbewussten", (I. Vorwort S. XIII) 10e Auflage.

Het is hier de plaats niet, na te gaan, in hoever een en ander samenhangt met de vermenging van den Romeinschen geest (moralistisch-verstandelijk) met den Gallischen stam, terwijl de Germanen (mystisch) hun zelfstandigheid handhaafden, — genoeg, indien we ons beweren staven met een paar voorbeelden uit de geschiedenis der nieuwe wijsbegeerte, welke voorbeelden door ieder vermeerderd kunnen worden.

Hume dan heeft *de wet van oorzaak en gevolg* empirisch veelzijdiger toegelicht dan Kant; maar, terwijl Hume daarbij staan blijft en ons vertrouwen in die wet uit *gewoonte* verklaart, grijpt Kant [1]) het probleem dieper en onderscheidt fundamenteel onze kennis *a priori* van die *a posteriori*.

Gaan we in de geschiedenis der nieuwe wijsbegeerte verder terug, dan zien we Descartes de *mechanisch-mathematische* natuurverklaring als de eenig-geldige proclameeren, terwijl Leibniz aan de *teleologische* opvatting der ouden en scholastieken tevens recht doet wedervaren. [2])

Dat Leibniz dieper zag, willen we hier kort uiteenzetten tegenover de eenzijdig-mechanische opvatting, die ook tegenwoordig in de natuurwetenschappelijke wereld de heerschende is [3]) en op de spits gedreven werd, waar Haeckel beweert: „.... die Lehre von der „natürlichen Zuchtwahl durch den Kampf um's Dasein" ist nichts Geringeres, als die endgültige Beantwortung des grossen Problems: „Wie können zweckmässig eingerichtete Formen der Organisation ohne Hilfe einer zweck-

---

[1]) Vrgl. echter Möbius „Ueber Schopenhauer" 1899, S. S. 133/4. Voor Hume vrgl. o. a. Kant „Kritik der praktischen Vernunft", Erster Theil, Erstes Buch, Erstes Hauptstück, II.

[2]) K. Fischer, „Geschichte der N. Phil." 2e Aufl. 1867, S. S. 5/6; 334/5; 752/53, vooral 371 f.f. Zijn spelling „Leibniz" (S. 42). volgen we.

[3]) Max Verworn „Allgemeine Physiologie" 3e Aufl 1901, S. 11, vindt het al erg genoeg „dass die teleologische Vorstellung von einem Endzweck aller Erscheinungen noch heutzutage hier und dort in der modernen Naturforschung umgeht, ganz abgesehen von der Philosophie". Vrgl. Ibidem, S. S. 191/2 (en 333): .... „diese anscheinend so wunderbare Zweckmässigkeit in der Natur ist der einfache Ausdruck oder besser Erfolg der Anpassung der Organismen an ihre Lebensbedingungen im weitesten Sinne".

mässig wirkenden Ursache entstehen? Wie kann ein planvolles Gebäude sich selbst aufbauen ohne Bauplan und ohne Baumeister?" Eine Frage, welche selbst unser grösster kritischer Philosoph, Kant noch vor hundert Jahren für unlösbar erklärt hatte." [1])

Tegenover dit blind vertrouwen van Haeckel in de almacht van het mechanisme geldt het bekende: „Du sprichst ein grosses Wort gelassen aus!" Immers, het probleem, waarom het gaat in de kwestie òf *mechanisch* òf *teleologisch*, òf *beide* [2]), is van zoo verstrekkenden aard, dat we het op natuurkundig gebied geenszins oplossen kunnen maar het antwoord moeten zoeken bij de wijsbegeerte. We willen hier dan ook slechts verwijzen naar de moeilijkheden, die ons bij de oplossing van dit probleem tegen komen en stellen ons niet voor, dit belangrijk vraagstuk in ons bestek bevredigend te kunnen toelichten. Wanneer we nu slechts kort op deze kwestie ingaan, dan treft ons in de eerste plaats de juistheid van Bolland's opmerking: „De metaphysica eischt de hypothese eener alomvattende en intuïtieve doelbeooging, *doch deze sluit den oorzakelijken samenhang niet uit maar in;* ook op het bekende gebied der rechtstreeks als doelbeoogend bewuste handelingen van ons menschen zelven, doen zich de gebeurtenissen aan het oog van den vréémden waarnemer steeds voor als een oorzakelijke voortvloeiing der einduitkomst uit eene aaneenschakeling van mechanisch convergeerende feiten; *wat inwendig genomen voorzienigheid en doelbeooging moet heeten, kan van buiten* (= objectief

1) „Die Naturanschauung von Darwin, Goethe und Lamarck," 1882, S. 10. — Zeer lezenswaard hier tegenover Von Hartmann, „Ph. d. U." 10e Aufl. I, S. 388 f.f. — A. Lasson in zijn vertaling van Giordano Bruno's „Von der Ursache, dem Princip und dem Einen", 3e Aufl., 1902, S. 132, merkt op, dat reeds Aristoteles Phys. II, 8 „es für albern erklärt, in einem Geschehen die Zweckthätigkeit deshalb nicht annehmen zu wollen, weil man die treibende Ursache keine Ueberlegungen anstellen sieht...."

2) Een eenvoudig beeld uit het dagelijksch leven, waarin beide verbonden zijn, vinden we in den spoortrein, die zich uitsluitend mechanisch langs de rails voortbeweegt en toch het gestelde einddoel bereiken moet.

phaenomenaal) *genomen slechts werktuigelijke en oorzakelijke samenhang zijn*" [1]). Met deze opmerking hebben we de kern van ons probleem getroffen; het gaat er n.l. om, of we het begrip van *doelstelling*, den *menschelijken* geest eigen, mogen overbrengen op de *objectieve wereld* buiten ons [2]). De vraag, waar het dus ter eerster instantie op aan komt, leidt ons dadelijk over van natuurwetenschappelijk op „Erkenntniss-theoretisch" gebied en van daar op het terrein der methaphysica. 't Is dan ook merkwaardig, dat, we kunnen wel zeggen, ongeveer *alle* groote wijsgeeren, dat zijn zij, die niet eenzijdig bij de empirie bleven staan, de *teleologie* in hun stelsel opnamen, zelfs al wilden ze het menschelijk-bewuste begrip van doelstelling niet op de natuur overdragen. Noemen we slechts Aristoteles, Leibniz, Hegel, Kant en Schopenhauer (tot op zekere hoogte), Von Hartmann [3]). Deze vingerwijzing op zichzelf achten we reeds voldoende, om hen, die „ignari omnis philosophiae" meenen een uitspraak te kunnen doen in deze kwestie, tot bezinning te brengen. Toch willen we nog een oogenblik bij een en ander stilstaan. Wanneer het n.l. zoo gelegen is, dat het probleem aangaande de *teleologie* neerkomt op de kwestie: mogen we het begrip van *doelstelling*, een *subjectief*

---

1) „Het Wereldraadsel," 1896, blz. 345. De cursiveering is van ons.

2) Vrgl. Schopenhauer „W. a. W. u. V." I, S. 630 f. f. (en de daar aangegeven hoofdstukken zijner werken); Verworn „Allgemeine Physiologie", 3e Aufl., S. 333; Von Hartmann „Phil. d. U.", 10e Aufl., I S. S. 391/2. — In een lezenswaardig hoofdstuk over „Die Biologie und der Christliche Gottesglaube" geeft Georg Wobbermin in „Der Christliche Gottesglaube in seinem Verhältniss zur gegenwärtigen Philosophie", 1902, S. 41 f. f. een overzicht van den strijd op dit gebied. —

3) „Phil. d. U.", 10e Aufl., II S. 444 beweert hij echter, dat in zijn stelsel voor de gewone opvatting der *positieve* teleologie geen plaats is en daarom „die Teleologie überhaupt letzten Endes nur dadurch gerettet worden ist, dass die Verkehrtheit alles Suchens nach einem positiven Zweck und die Unhaltbarkeit aller *positiven* Teleologie aus dem Princip des Logischen selbst begriffen und an Stelle derselben eine negative Teleologie (gesetzt ist?), d. h. eine Teleologie mit absolut genommen negativem Endzweck, die aber für den Standpunct der logischen Betrachtung wegen der in ihr enthaltenen doppelten Negation ebenso positiv ist, als es eine unmittelbar positive Teleologie nur immer sein könnte." We verwijzen voorts naar de hoofdstukken: „Die Kausalität (Aetiologie)" en „Die Finalität (Teleologie)" zijner „Kategorienlehre". —

verschijnsel, overbrengen op de *objectieve* wereld, dan zien we, dat het met het probleem der *causaliteit*, de *wet van oorzaak en gevolg* (het schibboleth der mechanici) niet anders gelegen is. Ook de samenhang van oorzaak en gevolg toch (het is overbodig te herinneren aan de uiteenzettingen van Hume en Kant) kunnen we primair niet anders aanwijzen dan voorkomende in den *menschelijken* geest en het overbrengen van die wet der causaliteit op de objectieve wereld ontgaat dus evenmin de beschuldiging van „anthropocentrisch" te zijn als de veronderstelling, dat er *doelwerking* wezen zou in de natuur [1]). De natuurwetenschap als zoodanig blijkt dus óók, waar het probleem der *causaliteit* aan de orde komt, incompetent om het laatste woord te spreken; en tòch blijven de meeste physiologen even trouw het woord „causaliteit" [2]) gebruiken als ze tegenover de voorstanders der *teleologie* voornaam doen. Wanneer zullen ze van hun eenzijdigheid verlost worden en met de groote denkers inzien, dat hier alleen hij de waarheid aan zijn zijde heeft, die *beiden* [3]) begrippen hun

---

[1]) Vrgl. hierbij Von Hartmann „Ph. d. U.", 10e Aufl., I S. S. 36/7; „Neukantianismus u. s. w.," 2e Aufl., S. 138 Anm. en S. S. 62/3.

[2]) Ook woorden als *evolutie* (evolvere, ontwikkelen), *orgaan* moesten de mechanici consekwenter wijze uit hun vocabularium bannen. Zoo juist zegt Erdmann „Leib und Seele" (Ed. Bolland), S. 69: „Die Bezeichnungen „Organe", Organismus u. s. w. weisen darauf hin, dass der allgemeine Sinn, der die Sprache schuf, im Einklange mit den grössten Philosophen, die das Leben betrachtet haben (Aristoteles, Kant), die Lebenserscheinungen in die Reihe der teleologischen Erscheinungen stellt, indem er darin mindestes etwas Analoges von Werkzeugen und Mitteln sieht." — Sommige physici echter beginnen te begrijpen, dat de wetten der mechanica voor hen zichzelf verklaren moeten en dat daarom het begrip van „causaliteit" ook niet meer op de natuur toegepast mag worden, waarom zij zich tot natuur-beschrijving willen beperken, terwijl zij, die aan de tegengestelde pool staan, erkennen, dat over de wetten der mechanica eerst dan het rechte licht opgaat, wanneer ze uit teleologisch oogpunt worden beschouwd.

[3]) Van hoe groot belang het mechanische element in de natuur is blijkt b. v. empirisch uit hetgeen D. D. Cunningham beschreven heeft „On the Phenomena of Fertilization in Ficus Roxburghii" („Ann. of the Roy. Bot. Garden of Calcutta", 1889, page 41), hoe n.l. bij dien Ficus Roxburghii door te ver doorgevoerde aanpassing de opening van dien vijg zoo nauw wordt, dat de bevruchtende galwesp in die opening blijft steken en sterft. —

Hoe mechanisten als Haeckel dergelijke verschijnselen verklaren,

volle recht laat wedervaren? Schopenhauer houdt het er voor „dass beide Ursachen (wirkende und Endursache), so verschieden auch ihr Ursprung sei, doch in der Wurzel, dem Wesen der Dinge an sich, zusammenhängen" [1]). En Hegel: „Ferner ist der Unterschied des Zweckes als *Endursache* von der bloss *wirkenden Ursache*, d. h. der gewöhnlich sogenannten Ursache, von höchster Wichtigkeit. Die *Ursache* gehört der noch nicht enthüllten, der blinden Nothwendigkeit an; sie erscheint darum als in ihr Anderes übergehend und darin ihre Ursprünglichkeit im Gesetzt-sein verlierend; nur an sich oder für uns ist die Ursache in der Wirkung erst Ursache und in sich zurückgehend. Der *Zweck* dagegen ist gesetzt als in ihm selbst die Bestimmtheit oder das, was dort noch als Anderssein erscheint, die Wirkung, zu enthalten, so dass er in seiner Wirksamkeit nicht übergeht, sondern sich erhält, d. h. er bewirkt nur sich selbst und ist am Ende, was er im Anfange in der Ursprünglichkeit war; durch diese Selbsterhaltung ist erst das wahrhaft Ursprüngliche" [2]). Terwijl Von Hartmann aanneemt, dat de „höhere

---

blijkt uit zijn opmerking (Systematische Phylogenie, 1894, I, S. 12): „Die interessantesten einzelnen Producte dieser rückschreitenden Phylogenese (Anpassungen der verschiedensten Art) sind die *rudimentären Organe*; ihre theoretische Bedeutung ist ... sehr gross: erstens widerlegen sie in schlagendster Weise die althergebrachte Zweckmässigkeitslehre (Teleologie), sie sind geradezu „dysteleologische" Thatsachen." —

Men herinnere zich hierbij echter Von Hartmann's woord: „Es ist klar, dass, wenn der teleologische Process einmal an die Bedingung einer naturgesetzlichen Basis geknüpft ist, ein scheinbarer Mangel an Zweckmässigkeit im Einzelnen nicht mehr als negative Instanz geltend gemacht werden kann, sobald nur einerseits die scheinbare Unzweckmässigkeit erweislich eine nothwendige Folge der fundamentalen Naturgesetze ist, und zweitens durch dieselbe der teleologische Process im Ganzen nicht zwecklos gemacht, d. h. nicht an der Erfüllung seines Zweckes gehindert wird." („Neukantianismus u. s. w." 2e Aufl., S. 220). — Ook Fechner blijkt van oordeel, dat de teleologie is „dem *Gesammtzusammenhange* der Weltkräfte oder Gesetze immanent, indess sie im Einzelnen mindestens *eben so oft* im Organischen als Unorganischen vermisst werd kann." („Atomenlehre," 2e Aufl., 1864, S. 128).

[1]) „W. a. W. u. V." II, S. 381; vrgl. hierbij echter Von Hartmann, „Neukantianismus u. s. w.", 2e Aufl., S. 138; en „Das sittliche Bewusstsein", 2e Aufl., S. 384.

[2]) „Kleine Logik" (Ed. Bolland), S. 274.

Einheit beider in einem dritten" bestaat „in der logischen Nothwendigkeit der immanenten Entwickelung der absoluten Idee als Willensinhalt, d. h. in der logischen Nothwendigkeit, mit welcher der Weltwillensinhalt jedes Augenblicks aus dem des unmittelbar vorhergehenden in Verbindung mit dem ein für allemal feststehenden Endzweck des Weltprocesses folgt." [1]). — Het blijkt ten slotte, dat mannen als Von Hartmann de teleologie kunnen vasthouden zonder de schepping der wereld toe te schrijven aan een bewust God. Men verwarre derhalve het een niet met het andere. —

We moesten het verschil tusschen den *Duitschen-metaphysischen* en den *Engelschen-(Franschen) empirischen* geest aangeven, om de beteekenis te doen gevoelen van het feit, dat tegenwoordig ook op *psychologisch* gebied de *empirische* opvatting al meer veld wint en dus de *Engelsche*, eenzijdige geest hoogtijden viert. Een van de uitnemendste psychologen hier te lande, Prof. Ziehen, zegt in het „Vorwort" [2]) van zijn „Leitfaden der physiologischen Psychologie in 15 Vorlesungen": „Die hier vorgetragenen Lehren weichen von der in Deutschland dominierenden Doctrin Wundt's erheblich ab und schliessen sich eng an die sog. Associationspsychologie der Engländer an." En elders [3]): „Und die Metaphysik! das Apriori! [4]) die Formen

---

[1]) „Neukantianimus, u. s. w.", 2e Aufl., S. 209, vrgl. ook „Ph. d. U.", 10e Aufl., I, S. 392 met de daar aangehaalde plaatsen, — ibidem II, S. 450: „..... Causalität und Finalität haben ihre Identität in einer höheren Einheit, von der sie bloss verschiedene Seiten der Auffassung durch das discursive Denken des Menschen bilden....." Vrgl. ook nog Sigwart „Logik", 1e Aufl., 1878, II, S 598: „Auch die rein mechanische Naturwissenschaft wird die Teleologie nicht los, welche ihre letzte Voraussetzung bildet und allen ihren Bestrebungen zu Grunde liegt; ja in keiner andern Form, als im Gedanken der Einheit des Zwecks, lässt sich ihre eigenste Richtung, das Gegebene als nothwendig zu begreifen, wirklich abschliessen und vollenden."

[2]) 6e Auflage, 1902, S. III.

[3]) „Psychophysiologische Erkenntnisstheorie", 1898, S. 105.

[4]) P. Bierens de Haan, „Hoofdlijnen eener Psychologie met metafysischen Grondslag". 1898, doet het *apriorische* element weer tot zijn recht komen. Vrgl. o.a. blz. 12, 13. — „Was Schlimmeres könnte aber diesen Bemühungen wol nicht begegnen, als wenn Iemand die unerwartete Entdeckung machte, dass es überal gar kein Erkenntniss a priori gebe,

der Anschauung, die Kategorien!? Leider bleibt ihnen allerdings kein Raum;" iets verder: „Die Metaphysik ist ebenso wie die Religion nur die historische Vorläuferin (!) dieser Wissenschaften (Naturwissenschaft, Psychologie und Erkenntnistheorie) gewesen. Heute wird die Metaphysik besser zu den schönen Künsten gezählt samt ihrer jüngeren, zum Verwechselen ähnlichen Schwester, der Metapsychik" [1]). Nu weten we wel, dat Prof. Ziehen, wat zijne laatste zinsnede betreft, tot op zekere hoogte zich op niemand minder dan Kant en Schopenhauer [2]) kan beroepen; maar zoo gemakkelijk laat overigens het dieper element van het algemeen menschelijk denken, dat in den *Duitschen* geest zijn tolk vond, zich niet ter zijde schuiven. We willen hier dan ook een enkel woord invoegen over de waarde der *metaphysica.* Het menschelijk denken toch kán niet rusten, voordat het in de veelheid de eenheid gevonden heeft. Het zoeken naar die hoogere eenheid zij in de oogen der *empiristen* een vruchteloos pogen, het is nu eenmaal zoo, dat hij, die op den bodem der zee afdaalde, niet alleen ziet de speling der golven en dat hij, die de toppen der bergen beklom, niet meer in verwarring gebracht wordt door de talrijke paden, die zich in de valleien kruisen. Zeer

---

noch geben könne. Allein es hat hiemit keine Noth. Es wäre eben so viel, als ob Iemand durch Vernunft beweisen wollte, dass es keine Vernunft gebe." (Kant „Vorrede," „Kritik der Prakt. Vernunft", Ed. Reclam, S. 11.

[1]) „Esse = percipi. Es giebt keine Metapsychik". — („Psychoph. Erkenntnistheorie", S. 5). Vrgl. hiertegenover Drews „Das Ich als Grundproblem der Metaphysik", 1897, S. 190: „Psychologie und Naturwissenschaft, als koordenirte Wissenschaften, welche den beiden Seiten der inneren und äusseren Erfahrung entsprechen, drängen sonach nur von entgegengesetzten Punkten aus auf eine Untersuchung der ihnen beiden zu Grunde liegenden Voraussetzungen hin; die Wissenschaft von diesen aber ist die *Metaphysik*, worin sich erst der Umkreis unserer gesamten Erkenntnis vollendet." Vrgl. voor zijne opvatting verder S.S. 206/7.

[2]) In den aanhef van zijn „Anhang" tot de „Prologomena zu einer jeden künftigen Metaphysik u. s. w." zegt Kant: „..... wofern man es nicht für noch ratsamer hält lieber alle Ansprüche auf Metaphysik gänzlich aufzugeben, in welchem Falle, wenn man seinem Vorsatze nur treu bleibt, nichts dawider einzuwenden ist." — Schopenhauer „W. a. W. u. V." II, S. 140 acht de metaphysica of philosophie (der Grundbasi aller Wissenschaften) „der Kunst fast so sehr als der Wissenschaft verwandt."

zeker is de vraag, wat men onder „metaphysica" [1]) te verstaan heeft, verschillend beantwoord [2]). Vooral de vertaling „boven-natuurkunde" heeft veel kwaad gesticht en voor allerlei abstracties vrij baan gemaakt. We willen hier dan ook nadrukkelijk protesteeren tegen dergelijke abstracties, die b.v. „natuur" en „geest" als twee, ik zou willen zeggen, *heterogene* bestanddeelen naast elkaar plaatsen. Het woord „geest" bewijst daarbij goede diensten:

„Denn eben wo Begriffe fehlen,
Da stellt ein Wort zur rechten Zeit sich ein."

We zullen in ons volgend hoofdstuk nog gelegenheid vinden om het begrip „geest" nader toe te lichten, hier zij alleen gewaarschuwd tegen dergelijke abstracties en gewezen op het innig verband, waarin *geest* en *natuur* tot elkander staan. Ons geestelijk wezen is in de natuur gegrond en moet zich in de natuur verwerkelijken. Prof. Van der Wijck heeft hierop gewezen en huldigt „het beginsel, dat de verrichtingen en toestanden des geestes van organische voorwaarden afhankelijk zijn, dat zij, gelijk ademhaling en bloedsomloop, levensverschijnselen zijn" [3]). Ja zelfs een Erdmann, die als volgeling van Hegel zeker niet tot de naturalisten kan gerekend worden (hetgeen trouwens uit onze aanhaling zelf voldoende blijkt), zegt: „Da also der Begriff des Geistes Freiheit ist und er sich ánfangs noch erst befreien sóll, so folgt daraus, dass er anfangs noch nicht als freier Geist (oder noch nicht als frei erscheint), oder, da er die Verneinung der Natur erst werden soll, also noch nicht ist, so folgt daraus, dass er anfangs noch mit der Natur behaftet oder verflochten erscheint." — „Der

---

[1]) Het is overbekend, dat het woord „metaphysica" zijn oorsprong ontleende aan de rangschikking van Aristoteles' werken door Andronicus van Rhodus.

[2]) Vrgl. hierbij o.a. Schopenhauer „Ueber die vierfache Wurzel des Satzes vom zureichenden Grunde", 3e Aufl., S.S. 118/9 en „W. a. W. u. V.", II, S.S. 201/202.

[3]) „Zielkunde", 1872, I, blz. 21.

Geist soll also eine natürliche Existenzweise haben" [1]). —

Wanneer we dus eenerzijds ons tegen alle abstracties keeren, zoo is daarmede het goed recht aan de *metaphysica* als zoodanig nog niet betwist. Maar, wat hebben we dan onder „metaphysica" te verstaan? Daarover is veel verschil onder de wijsgeeren en juist dit feit is ongetwijfeld voor velen aanleiding geweest om „das Kind mit dem Bade aus zu schütten" en alle metaphysica te verwerpen. Maar daarmede, we merkten het reeds op, kan het algemeen-menschelijk denken geen vrede hebben, want het wordt door de mysteriën des levens telkens weer uitgedreven om te zoeken een oplossing van het wereldprobleem. We kunnen niet nalaten hier den schoonen aanhef, waarmede Schopenhauer zijn hoofdstuk „Ueber das metaphysische Bedürfniss des Menschen" [2]) opent, aan te halen: „Den Menschen ausgenommen, wundert sich kein Wesen über

---

[1]) „Leib und Seele" (Ed. Bolland), S. 59. — Natuurlijk zijn dergelijke uitspraken door vele te vermeerderen. Om nog een enkele te noemen: I. H. Fichte („Anthropologie", 2e Aufl., 1860, S. S. 185/6): „Solange man nämlich jener unklaren Vorstellungen einer über Zeit und Raum schwebenden unleiblichen Geistigkeit nicht völlig sich entschlagen hat, in dem irrigen Wahne, den Geist dadurch vor Verunreinigung mit der Materie sicher zu stellen, behält der entschiedenste Materialismus gewonnenes spiel; denn dies ist gerade seine Stärke und sein Recht, auf die Universalität der Räumlichkeit und der Verleiblichung sich zu stützen! Der abstracte Spiritualismus ist völlig ohnmächtig gegen ihn." — Von Hartmann („Ph. d. U.", 10e Aufl., S. 119): „Die Aeusserungen der Atomkräfte sind also individuelle Willensacte, deren Inhalt in unbewusster Vorstellung des zu Leistenden besteht. *So ist die Materie in der That in Wille und Vorstellung aufgelöst.* Damit ist der radicale Unterschied zwischen Geist und Materie aufgehoben, ihr Unterschied besteht nur noch in höherer oder niederer Erscheinungsform desselben Wesens, des ewig Unbewussten, aber ihre Identität ist damit erkannt, dass das Unbewusste in Geist und Materie gleichmässig sich als intuitiv — logisch — Ideales bethätigt, und die so concipirte ideale Anticipation des Wirklichen dynamisch realisirt." (Vrgl. S. 463). — J. H. Gunning Jr. („Spinoza en de Idee der Persoonlijkheid", 1876, blz. 248): „De natuurlijke toestanden zijn als het ware het voetstuk, waarop, in harmonie daarmede, het beeld des geestelijk-zedelijken menschenlevens zich verheft."

[2]) „W. a. W. u. V." II, S. 175/6. De anti-Theïstische strekking van dit citaat, waardoor S.'s diep-ernstig pessimisme niet in geheiligd optimisme kan omslaan, nemen we niet voor onze rekening. — Elders „Neue Paralipomena" (Handschr. Nachlass), § 33, beweert S., dat het genie óok in een wereld zonder lijden en dood tot philosophie zou komen. Terecht, want de drang naar het zoeken van eenheid — we zagen het reeds — is den menschelijken geest eigen.

sein eigenes Dasein; sondern ihnen Allen versteht dasselbe sich so sehr von selbst, dass sie es nicht bemerken. Aus der Ruhe des Blickes der Thiere spricht noch die Weisheit der Natur; weil in ihnen der Wille und der Intellekt noch nicht weit genug auseinandergetreten sind, um bei ihrem Wiederbegegnen sich über einander verwundern zu können. So hängt hier die ganze Erscheinung noch fest am Stamme der Natur, dem sie entsprossen, und ist der unbewussten Alwissenheit der grossen Mutter theilhaft. — Erst nachdem das innere Wesen der Natur (der Wille zum Leben in seiner Objektivation) sich durch die beiden Reiche der bewusstlosen Wesen und dann durch die lange und breite Reihe der Thiere, rüstig und wohlgemuth, gesteigert hat, gelangt es endlich, beim Eintritt der Vernunft, also im Menschen, zum ersten Male zur Besinnung: dann wundert es sich über seine eigenen Werke und frägt sich, was es selbst sei. Seine Verwunderung ist aber um so ernstlicher, als es hier zum ersten Male mit Bewusstsein dem *Tode* gegenübersteht, und neben der Endlichkeit alles Daseins auch die Vergeblichkeit alles Strebens sich ihm mehr oder minder aufdringt. Mit dieser Besinnung und dieser Verwunderung entsteht daher das dem Menschen allein eigene Bedürfniss einer Metaphysik: er ist sonach ein animal metaphysicum. Im Anfang seines Bewusstseins freilich nimmt auch er sich als Etwas, das sich von selbst versteht. Aber dies währt nicht lange; sondern sehr früh, zugleich mit der ersten Reflexion, tritt schon diejenige Verwunderung ein, welche der einst Mutter der Metaphysik werden soll." — Schopenhauer is het dan ook niet met Kant eens, dat „die Quelle, oder das Fundament der metaphysischen Erkenntniss in blossen Begriffen liegen müsse", dat de *metaphysica* zou zijn „Wissenschaft von Demjenigen, was jenseits der Möglichkeit aller Erfahrung liegt" [1]),

---

[1]) „W. a. W. u. V." II, S. 199 f.f.; I, S. 505 f.f. wijst hij er op, hoe Kant metaphysica verving door „Kritik der reinen Vernunft". Vrgl. Kant „Prologomena zu einer jeden künftigen Metaphysik u. s. w." § 1 en „Kritik der reinen Vernunft" Einleitung III.

ze is integendeel „ein Wissen, geschöpft aus der Anschauung der äussern, wirklichen Welt und dem Aufschluss, welchen über diese die intimste Thatsache des Selbstbewusstseins liefert, niedergelegt in deutliche Begriffe. Sie ist demnach *Erfahrungswissenschaft*: aber nicht einzelne Erfahrungen, sondern das Ganze und Allgemeine aller Erfahrung ist ihr Gegenstand und Quelle" [1]). Die wereld der ervaring als „Erscheinung" is „Manifestation" van hetgeen verschijnt n l. het „Ding an sich" en de *metaphysica* gaat in dien zin boven de verschijning (de natuur) uit, dat ze zoekt, hetgeen in of achter deze verborgen is (*το μετα το φυσικον*), het echter nooit onafhankelijk van die verschijning beschouwend: ze blijft dus *immanent* en wordt niet *transcendent:* „Denn sie reisst sich von der Erfahrung nie ganz los, sondern bleibt die blosse Deutung und Auslegung derselben, da sie vom Dinge an sich nie anders, als in seiner Beziehung zur Erscheinung redet" [2]). — Het blijkt, dat bij dezen denker de *metaphysica* samenhangt met de erkenning van het „Ding an sich": „Die Brücke also, auf welcher die Metaphysik über die Erfahrung hinausgelangt, ist nichts Anderes, als eben jene Zerlegung der Erfahrung in Erscheinung und Ding an sich ....." [3]). Dat echter de *metaphysica* met de erkenning van het in wezen *onkenbare* „Ding an sich" [4]) niet staat of valt (zooals men uit Prof. Ziehen's uitspraak zou kunnen opmaken), blijkt uit Hegel's [5]) machtig systeem. Hegel toch

---

[1]) „W. a. W. u. V." II, S. 204. Vrgl. vooral S. 180 en I, 505 f.f. — De cursiveering is van ons.

[2]) „W. a W. u. V." II, S. 202 f.f.

[3]) Ibidem, S. 203. — Prof. Ziehen verwerpt het: „Psycho-phys. Erkenntniss-theorie", 1898, S.S. 4/5: „Die komplexen Vorstellungen „Ich" und „Ding" können keine Realität und nicht einmal einen Sinn haben ausser ihrer Existenz als Vorstellungen."

[4]) We gaan hier niet in op Von Hartmann's onderscheiding van „Ding an sich" (voor de *theorie der kennis*) en „Wesen" (een *metaphysisch* begrip), vrgl. „Kr. Grundlegung des Tr. Real.", 3e Aufl., S S. 14/17.

[5]) We zouden hier o.a. ook Fechner kunnen noemen, die in zijn „Atomenlehre", 2e Aufl., 1864, S. 114 beweert: „Hinter meiner Seele ist so wenig als hinter den Körpern ein dunkles Ding an sich zu suchen ..." (Vrgl. „Vorwort zur ersten Auflage, S.S. V/VI) en toch, S. 149, zich een voorstander der *metaphysica* betoont, die „kort saamgevat" zou bestaan:

noemt het zoogenaamd onkenbare „Ding an sich" een „caput mortuum", dat „selbst nur das Produkt des Denkens ist, eben des zur reinen Abstraction fortgegangenen Denkens, des leeren Ich, das diese leere Identität seiner selbst sich zum Gegenstande macht" [1]). Gemakkelijk dus te weten, wat dit „Ding an sich" is [2]). Maar daarom verwierp Hegel nog geenszins de *metaphysica* als zoodanig: hij liet de *logica* met haar samenvallen [3]). „Reine, pure Physiker sind in der That nur die Tiere, da diese nicht denken, wohingegen der Mensch, als ein denkendes Wesen, ein geborener Metaphysiker ist" [4]). Zoo is volgens hem zelfs de *Atomistik* „eine metaphysische Auffassung" [5]). Ten slotte wijzen we erop, hoe Von Hartmann (dualist, waar het de „Erkenntniss-theorie" geldt) in de *metaphysische* principiën „alle Zwiespältigkeit letzten Endes zur Einheit aufgehoben" wil zien [6]). De verhouding tusschen „Physik" en „Metaphysik" geeft hij aldus aan: „Durch Ausscheidung des bloss der Subjectivität Angehörigen und durch wissenschaftliche Ergründung der objectiven Ursachen der so und so gegebenen Afficirung des Subjects ein adäquates Gedankenbild der

---

„in einer Ergreifung der allgemeinsten und der Gränzbegriffe des Gegebenen durch Fortgang und Fortschluss auf Grund des Gegebenen selbst bis zum Allgemeinsten und Letzten."

[1]) „Kleine Logik" (Ed. Bolland), S. 72.

[2]) Von Hartmann („Tr. Real.", 3e Aufl., S. 16) beweert, dat „Schopenhauer ganz in der Confusion von „Wesen" und „Ding an sich" befangen bleibt, während Hegel zwar auch noch das „Ansich" der Welt für deren „Wesen" braucht, aber doch das „Ding" dabei weglässt."

[3]) „Kleine Logik" (Ed. Bolland), S. 38 f.f., vrgl. S. 313: „Metaphysik heisst nichts Anderes, als der Umfang der allgemeinen Denkbestimmungen, gleichsam das diamantene Netz, in dass wir allen Stoff bringen und dadurch erst verständlich machen." — Drews „das Ich, u. s. w.", 1897, S. 191, merkt op: „Es war nur eine Folge ihrer falschen Ansicht vom realen Sein, wenn sie (die Logik) glaubte, sich selbst an die Stelle der Metaphysik setzen zu können, und Hegel die formale Logik in der spekulativen Logik auf- und untergehen liess."

[4]) „Kleine Logik" (Ed. Bolland), S. 147.

[5]) Ibidem, S. 146.

[6]) „Das Grundproblem der Erkenntniss-theorie", S. 114. — Vrgl. voorts „Vorwort", S. XIV zijner „Kategorienlehre": „Die Metaphysik zerfällt nach meiner Ansicht in metaphysische Kategorienlehre und metaphysische Prinzipienlehre".

objectiven Erscheinung zu gewinnen und so das „Was" der objectiven Erscheinung zu erkennen, das ist das Bestreben und die Aufgabe der Naturwissenschaft (*Physik* im weitesten Sinne), während die *Metaphysik* das Wesen nach seinen Attributen und seiner Offenbarungsweise zu erkennen bemüht ist, welches der objectiven Erscheinung (den naturlichen Dingen) zu Grunde liegt" [1]). Hij sluit dan ook zijn „Zur Physiologie der Nervencentra" („Anhang" tot de „Ph. d. U." I) aldus: „Ohne auf das geheimnissvolle *Band* zurückzugehen, welches die äussere organische Individualität mit der inneren psychischen zusammenschliesst, ist es unmöglich, die organisch-psychische Individualität als reale lebendige und concrete *Einheit* zu erfassen, ist es mit andern Worten unmöglich, *physiologische Psychologie* zu treiben. Dieses Band aber kann schlechterdings nicht mehr auf dem Gebiete der *Erscheinung*, sei es der äusseren materiellen, oder der inneren bewusstgeistigen gesucht werden, da wir eben von der Einsicht ausgegangen sind, dass jede Seite der Erscheinung, auch in ihrer Gesammtheit genommen, *unfähig* ist, die andere Seite zu erklären. Folglich kann dieser Band nur *jenseits der Materie, wie jenseits des Bewusstseins* gesucht werden, d. h. die physiologische Psychologie ist durch ihren *eigenen Begriff* gezwungen, in das Gebiet der *Metaphysik* überzugreifen. Wenn diese unumstössliche Wahrheit erst allgemein und klar erkannt sein wird, dann wird der Tag der Versöhnung zwischen Naturwissenschaft und Philosophie, die sich so lange (und nicht ohne teleologische Berechtigung) geflohen haben, in strahlendem Glanze anbrechen, und eine neue Aera der Wissenschaft anheben" [2]). —

Zonder ons onvoorwaardelijk bij de door ons aangehaalde uitspraken te kunnen neerleggen was het doel onzer korte uiteenzetting slechts te doen gevoelen, dat het menschelijk denken

---

[1]) „Ph. d. U." 10e Aufl., II, S. 260.

[2]) Ibidem I, S. 433. Zeer loonend is een vergelijk tusschen genoemde „zur Physiologie der Nervencentra' en Prof. Ziehen's „Leitfaden der phys. Psychologie".

niet stil kan blijven staan bij *physica* en *empirie* maar, dat deze zelf hem voortdrijven om *metaphysisch* zich rekenschap te geven van de veelheid der verschijnselen, ze samenvattend in hoogere eenheid. Nooit zal de geest der menschheid berusten kunnen bij Ziehen's woord, waarmede hij zijn „Psychophysiol. Erkenntnisstheorie" opent: „Ein *ποῦ στῶ* werden wir niemals finden. Wir jagen auf unseren Vorstellungen und Empfindungen dahin. Weder können wir ihnen in die Zügel fallen noch aus dem Wagen, in dem wir vorwärts fliegen, herausspringen, um den Zuschauer zu spielen." [1]) — De drang van den menschelijken geest om eenheid te zoeken in de veelheid, om de problemen des levens dieper in te denken zal steeds blijken machtiger te zijn dan alle atomistisch scepticisme. Het verheugde ons daarom, bij een der uitnemendste beoefenaars der natuurwetenschap, Max Verworn, een leerling van Haeckel, een korte maar krachtige opwekking aan de physiologen te vinden, om de *metaphysica* (hoewel volgens hem een ouderwetsche, ongelukkige naam) niet te verachten, wijl zonder deze geen „Naturforschung" bestaan kan: „eine Thatsache, die sich durch das bekannte Verfahren des Vogels Strauss nicht aus der Welt schaffen lässt. [2]) — Het kan niet in onze bedoeling liggen, op een en ander nader in te gaan, het was er ons alleen om te doen, zeer in het algemeen protest aan te teekenen tegen *eenzijdig*, *oppervlakkig empirisme*. Men versta ons wel: we willen geenszins te kort doen aan de waarde der *empirie als zoodanig*, we willen haar volle recht geven, om bij de oplossing der problemen, die ons van alle zijden omringen, mede te spreken; maar ze houde zich aan haar taak, die daarin bestaat, dat ze deugdelijk materiaal verzamele en toebereide, opdat de *metaphysica* het verwerke.

---

[1]) Vrgl. hierbij de eerste 6 paragrafen van Hegel's „Kleine Logik".

[2]) „Allgem. Physiologie," 3e Aufl., 1901, S. 41, Vrgl. S. 42. — Men lette er overigens op, dat Verworn's opvattingen aan die van Prof. Ziehen na verwant, zoo niet gelijk zijn, vrgl. a. a. O. Erstes Cap. B. „Das Verhältniss der Psychologie zur Physiologie." S. 31 f. f.

Waar deze zich in allerlei holle bespiegelingen zou willen verliezen, dáar heeft de *empirie het recht*, haar met de beide voeten weer op vasten bodem te zetten. [1]) Wanneer echter de *empirie* van hare zijde meent, het gansche gebied van het menschelijk weten voor zich te kunnen opeischen, daar zal ze zich aan de grenzen van eigen domein met een breeden phalanx van strijdbare mannen te meten hebben. —

Onder de *psychologische* vraagstukken, die ons al spoedig op *metaphysisch* terrein overleiden, behoort zeer zeker in de eerste plaats het probleem der *wilsvrijheid.* Ook hier mag deugdelijke constateering van feiten slechts voorloopige arbeid heeten en dienen de gegevens daarna tot hoogere eenheid te worden samengevat. De vaste wetten, volgens welke oorzaken, prikkels en motieven hun werking op den individu uitoefenen, moeten *empirisch* geconstateerd worden en in *statistieken* neergelegd, maar men wane niet daarmede het probleem in zijn diepte te hebben doorgrond. Immers: oorzaken, prikkels en motieven, ze worden *zelf* gedragen door de op natuurkundig of empirisch terrein ondoorgrondelijke *realiteit* [2]) en oefenen hun werking op den *individu*, de *persoonlijkheid.* Het gaat dus niet aan, deze factoren buiten rekening te laten en de vaste wetten, die de verschijnselen beheerschen en die zeer zeker empirisch vastgesteld dienen te worden, als eenige getuigen in deze te hooren. En toch, menige uitlating van de *empirische psychologen* in het algemeen en de *crimineel-anthropologische school* in het bijzonder [3]) bewijst, dat men ook hier dreigt te

---

[1]) „Die Aufgabe der Metaphysik ist zwar nicht die Beobachtung einzelner Erfahrungen, aber doch die richtige Erklärung der Erfahrung im Ganzen. Ihr Fundament muss daher allerdings empirischer Art sein." — (Schopenhauer „W. a. W. u. V." II, S. 201).

[2]) Vrgl o.a. Schopenhauer „W. a. W. u. V." II, S. 190 f.f.; S. 191: „Die Physik vermag nicht auf eigenen Füssen zu stehen, sondern bedarf einer Metaphysik, sich darauf zu stützen; so vornehm sie gegen diese thun mag. Denn sie erklärt die Erscheinungen durch ein noch Unbekannteres, als diese selbst sind: durch Naturgesetze, beruhend auf Naturkräften, zu welchen auch die Lebenskraft gehört."

[3]) Vrgl. Mr. J. A. Levy „Het Indeterminisme (De psychische Causaliteit)", 1901, bldz. 9 v. v., 159 v. v.

vervallen in de eenzijdigheid, die we als den *Engelschen* geest eigen kenschetsten. We behoeven het niet meer te zeggen, dat die eenzijdige opvatting ons niet bevredigen kan. Ook, waar het de *wilsvrijheid* betrof, gaf de *Duitsche* geest blijk van dieper zin. Men meene echter niet, dat er onder de *Duitsche* denkers in deze volledige eenstemmigheid heerscht: de *metaphysica* is geen *exacte* wetenschap, die, evenals de wiskunde, voor allen evident zou zijn. [1]) Drews [2]) heeft dan ook uiteengezet, hoe er, sinds Descartes zijn „cogito ergo sum" sprak twee hoofdlijnen aan te wijzen zijn in de ontwikkeling van het wijsgeerig denken. De éene lijn, de *idealistische*, *begreep* het „sum" onder het „cogito", het *zijn* onder het *bewustzijn;* de andere lijn, de *realistische*, wilde aan het *zijn* een *zelfstandig gebied* naast het *bewustzijn* toekennen. Het *idealisme* werd, ook door Kant [3]) en degenen, die op zijn beginselen voortbouwden, bevestigd en uitgewerkt, het *realisme* treedt o. i. meer beslist op, waar Leibniz het wezen der *substantie*

---

[1]) Vrgl. o. a. Fechner „Atomenlehre", 2e Aufl., 1864, Vorrede zur ersten Auflage, S. IX: „Indem ich aber selbst (S. 149) gestehe, dass ich die Metaphysik für keine so exacte Wissenschaft halte, als die mathematische Physik, gestehe ich auch ein Moment der Unsicherkeit in solchen Betrachtungen, wie ich sie anstellen werde, zu. Man mag diese Bekenntniss der Unsicherkeit eines der wichtigsten Theile der Philosophie für eine Ketzerei gegen die Philosophie selbst halten, doch spricht jedenfalls der thatsächliche Stand aller bisherigen Metaphysik für mich." Schopenhauer „W. a. W. u. V." II, S. S. 201/2: „Der hier erörterte, redlicher Weise nicht abzuleugnende Ursprung der Metaphysik aus empirischen Erkenntnissquellen benimmt ihr freilich die Art apodiktischer Gewissheit, welche allein durch Erkenntniss a priori möglich ist: diese bleibt das Eigenthum der Logik und Mathemathik, welche Wissenschaften aber auch eigentlich nur Das lehren, was Jeder schon von selbst, nur nicht deutlich weiss: höchstens lassen noch die allerersten Elemente der Naturlehre sich aus der Erkenntniss a priori ableiten. U. s. w."

[2]) „Das Ich, u. s. w.", 1897.

[3]) Merkwaardig is, dat Schopenhauer („W. a. W. u. V." I, S. S. 515/16. Vrgl. hierbij Dr. D. Neumark „Die Freiheitslehre bei Kant und Schopenhauer," 1896, S. 20.) beweert, dat Kant in den eersten druk van de „Kritik der reinen Vernunft" zuiver idealist was en dit idealisme in de latere uitgaven verwaterde, terwijl Von Hartmann („Kritische Grundlegung des transcendent. Realismus", 3e Aufl., S. 59 f. f. Vrgl. „Vorwort zur zehnten Auflage" der „Ph. d. U." S. VI) van het tegenovergestelde gevoelen is en ook Kant reeds als voorlooper van het transcend. realisme beschouwt.

zocht in de *actio*. Onder de *idealisten* nu kan men ook Schopenhauer nog tellen, voor zoover het geldt de theorie der kennis, overigens echter moet hij tot de *realisten* gerekend worden, daar hij den *wil* acht te zijn „das Reëlle" en meent, dat *de scheiding van wil en voorstelling* de eenig mogelijke oplossing van het wereldprobleem insluit. Von Hartmann nam tot op zekere hoogte de grondgedachte van Schopenhauer over maar bracht critiek uit o.a. op zijn *idealisme*, het omvormend tot *transcendentaal realisme*. [1])

We kunnen in ons inleidend hoofdstuk niet nader ingaan op hetgeen in onze volgende hoofdstukken zijn plaats moet vinden. Hier alleen dit: Schopenhauer's uiteenzetting van het probleem der wilsvrijheid tracht aan de wetten, waarnaar de verschijnselen zich openbaren, volle recht te doen wedervaren maar tevens grijpt hij achter de verschijnselen en hun vaste orde naar het diepste wezen der dingen. Hij vereenigt in zich den *Engelschen (Franschen)* geest der *empirie* en den *Duitschen* geest der *metaphysica* [2]) en daarom is de blik, dien hij op het wilsprobleem heeft, zoo omvattend, dat zoowel de *empirist* als de *metaphysicus* zich door zijne uiteenzettingen tot op zekere hoogte bevredigd kan gevoelen.

---

[1]) Dat er heel wat verschil bestaat tusschen Schopenhauer en Von Hartmann blijkt „Ph. d. U." „Vorwort zur zehnten Auflage", S. IX: „Nun bin ich aber ein Gegner des von Schoperhauer vertretenen subjectiven Idealismus in der Erkenntnistheorie, seines abstracten Monismus in der Metaphysik, seines abstracten Idealismus in der Aesthetik, seiner ungeschichtlichen Weltanschauung, seiner schwankenden und widerspruchsvollen Stellungname zur Teleologie, seiner Lehren vom intelligiblen Charakter, von der trancendentalen Freiheit und von der Unveränderlichkeit des Charakters, seiner exoterischen Mitleidsmoral und seiner esoterischen Moral der individuellen Willensverneinung durch Quietismus und Askese, seiner einseitigen und ausschliesslichen Bestimmung des Weltwesens als Wille, und seiner Bevorzugung des quietistisch-asketischen Inderthums und Urchristenthums vor dem weltthätigen Protestantismus. Mein Pessimismus endlich,.... ist dem Kant'schen Pessimismus viel näher verwandt als dem Schopenhauer'schen....."

[2]) We weiden hier niet uit over Schopenhauer's ingenomenheid met Hume, Locke, Voltaire, Rousseau en over zijn uitgebreide natuurkennis. Paul Schultz gaf in de „Deutsche Rundschau" (Nov. 1899, S. 264 f. f.) een opstel over „Schopenhauer in seinen Beziehungen zu den Naturwissenschaften."

Overigens kan er natuurlijk principieel verschil blijven bestaan tusschen Schopenhauer's opvatting en de onze b. v. We kunnen ons dan ook geenszins onvoorwaardelijk met zijne beginselen vereenigen en zullen nader gelegenheid vinden om onze hoofdbezwaren bloot te leggen. —

In het voorafgaande wilden we slechts betoogen, dat eenzijdigheid nooit kan leiden tot een bevredigende oplossing van problemen, die het menschelijk denken niet met rust zullen laten, zoolang ze niet in hun diepte gepeild zijn, dat de *empirische methode* (eenzijdig *Engelsch*) daarom nooit het laatste woord in deze spreken kan en dat we dus van zelf verwezen worden naar de *metaphysica*, die in den *Duitschen* geest haar tolk vond. — De *metaphysicus* Schopenhauer bleek ons tevens ervaren *empirist* en we achten dus zijne beschouwingen aangaande het probleem der wilsvrijheid van beteekenis, ook nog voor onzen tijd.

Over Schopenhauer's stelsel als geheel en over zijn opvatting aangaande de wilsvrijheid in het bijzonder [1]) is zoo ontzaglijk veel geschreven, dat het een uitgebreid werk zou vereischen, om ons onderwerp alzijdig te behandelen. We wenschen dan ook in dit proefschrift alleen zijn *hoofdgedachte* aangaande de *transcendentale vrijheid* in haar beteekenis te releveeren. Onze beoordeeling zal derhalve geen *volledige* critiek bevatten. —

---

[1]) *Drie* dissertaties verschenen er over dit onderwerp: Karl Gaquoin: „Zur Beurteilung der Schopenhauer'schen Lehre von der Willensfreiheit." Giessen, 1873; — Rud. Penzig: „Arthur Schopenhauer und die menschliche Willensfreiheit" Halle, 1879; — A. Wyczolkowska: „Schopenhauer's Lehre von der menschlichen Freiheit in ihrer Beziehung zu Kant und Schelling." Zürich, 1894. — Hoe uitgebreid alleen reeds de nieuwste *Duitsche* lektuur over de wilsvrijheid *in het algemeen* is, blijkt uit de lijst, die *Müffelmann* ons geeft als aanhangsel tot zijn „Das Problem der Willensfreiheit in der neuesten deutschen Philosophie," 1902. —

HOOFDSTUK II.

Monisme en Pluralisme (Persoonlijkheid).

Wanneer we tot een volledige wereldbeschouwing wenschen te komen, moeten we *alle* elementen van het algemeen menschelijk leven en denken hun recht gunnen en die zooveel mogelijk in het geheel van onze gedachten-wereld opnemen. We mogen niet ter wille van één gezichtspunt al het andere achteraf dringen, alsof het onbestaanbaar ware, maar zijn wel degelijk geroepen om met Abaelard (en allen, die het op hunne wijze na hem zeiden, een Nicolaas Cusanus, een Hamann, een Hegel) in deze te zeggen: „adversitatis quaerimus remedium." — Richten we met deze bedoeling onze aandacht op het volkeren-bewustzijn, dan treffen we daar twee stroomingen aan, die we zeer in het algemeen, als de *monistische* (de Oud-Indische) en de *pluralistische* (de Israëlietisch-Joodsche) kunnen kenschetsen. De *Oud-Indische* opvatting rekent slechts met de éene levenskracht, die zich in alle verschijnselen openbaart. Alle veelheid is slechts schijn: de *Maja*, de sluier, waarachter het wezen van de wereld zich verbergt. Alles, wat verschijnt, is daarom in wezen éen en de diepste wijsheid bestaat daarin, dat men in het andere zichzelf herkenne („Tat twam asi" — „dat zijt gij", zie boven, bldz. 43). Uit den aard der zaak kan de Indiër daarom slechts oog hebben voor het *immanente*, het alleen wezenlijke, dat de wereld met haar schijnveelheid draagt. Van een *transcendenten* God is geen sprake en *Atheïsme* of hoogstens *Pantheïsme* is de eenig bestaanbare vorm, waarin zijn religieus besef verkwijnt. — Daartegenover ging het *Israëlietisch* krachtig geloofsleven na de Ballingschap al meer onder in het

Jodendom, dat, alleen oog hebbend voor de veelheid, God nauwelijks kende als dengene, die de wereld ook in haar wezen draagt. De konsekwente toepassing van dit eenzijdig pluralisme of individualisme moest in koud Deïsme uitloopen, omdat de eenheid aan de veelheid werd ten offer gebracht; boven de onsamenhangende veelheid van individuen troonde een transcendent God. — Het *Christendom* nu verbindt beide lijnen tot hooger eenheid: diep besef van den *organischen samenhang tusschen menschheid en wereld* en van den *ernst des doods* doen ons zijn *monistische* strekking gevoelen, terwijl in het bewustzijn van *zonde* en *verzoening* de *individueel-persoonlijke* verhouding tot den *transcendenten* God tot haar recht komt. Monisme en Pluralisme, Immanentie en Transcendentie, Pantheïsme en Deïsme vinden in het Theïsme hun hoogere eenheid. Prof. J. H. Gunning Jr. zegt hieromtrent: „Slechts wijzen wij er hier op, dat het door Christus hersteld zelfbewustzijn, de ware persoonlijkheid des menschen, Gods immanentie in de wereld, de groote leuze van het Pantheïsme, *beter* en ernstiger dan het Pantheïsme erkent, *omdat* het met de transscendentie Gods, zijn verhevenheid boven de wereld, ernst leert maken. Deze twee denkbeelden zijn niet *aanvulling* slechts van elkaar, maar twee uitdrukkingen van dezelfde zaak. Een transscendentie, die geen immanentie is, is geen transscendentie, maar strak-Mahomedaansche gescheidenheid. Een immanentie, die geen transscendentie is, is geen immanentie; God blijft, woont, (manet) niet in de wereld, maar is in haar opgelost tot .een klank. Maar het eerste is dan ook, waar wij het leven des geloofs ontleden, daar niet in begrepen: een bloot transscendente God is een wijsgeerige abstractie, met geen leven in verband. En het tweede wordt door dat leven, hetwelk een betrekking van persoon tot persoon is, en dus Gods transscendentie eischt (deze toch is met Zijn persoonlijkheid identisch) ten stelligste gewraakt. [1])" —

[1]) „Spinoza en de Idee der Persoonlijkheid", 1876, blz. 197/98.

Merkwaardig is, dat we genoemde twee stroomingen (de monistische en de pluralistische) evenzeer in de Christelijke kerk kunnen aanwijzen. De *Oostersche* kerk legde den nadruk hierop, dat Christus het *leven* en de *onverderfelijkheid* gebracht heeft, die *dood* en *verderf* overwint, terwijl de erf*smet* (ziende op de onreinheid der geboorte) daar op den voorgrond staat. Hieruit blijkt de meer *monistische* opvatting der Oostersche kerk, welke opvatting groot gevaar voor *mysticisme* meebrengt. Daarentegen werd, vooral sedert *Tertullianus*, in de *Westersche* kerk de nadruk gelegd op de *persoonlijke* (individueele) verhouding tot God: Christus' *zoen*dood met het besef van erf*zonde* treedt op den voorgrond. Dat deze richting in een eenzijdig *juridische* dreigt om te slaan, behoeft geen betoog. — Uit de voorafgaande opmerkingen blijkt de groote beteekenis, die het *monisme* ook voor de *Christelijke* wereldbeschouwing behoudt. We mogen er ons dan ook niet slechts *negatief* tegenoverstellen maar moeten het, zooals we zeiden, volle recht doen wedervaren en mogen het alleen dán bestrijden, wanneer het, eenzijdig op de spits gedreven, uitsluiting van het element van waarheid, dat het *pluralisme* in zich draagt, mede zou brengen. Hieraan hebben we ons ook te houden, als we het systeem van Schopenhauer zullen beoordeelen. Het besef, dat al wat leeft hier op aarde, in wezen één, aan lijden en vergankelijkheid onderworpen is, moge hem tot een eenzijdig *monistisch pessimisme* [1]) hebben uitgedreven, het ware te wenschen, dat men over het algemeen beter den diepen ernst begreep, die zijn stelsel bezielt en groote waarde geeft voor de Christelijke wijsbegeerte. We kunnen ons dan ook niet bevredigd gevoelen, wanneer Dr. W. Scheffer in Schopenhauer's aanleg zonder meer voldoende verklaring

---

[1]) Vrgl. echter Volkelt „Arthur Schopenhauer", 2e Aufl., 1901, S. 329: „Zugleich kann aber keinem Leser Schopenhauers verborgen bleiben, dass in seinem Denken eine beträchtliche individualistische Unterströmung herrscht. An zahlreichen Stellen seiner Werke tritt eine weit über die Erscheinung hinausreichende, sich in den metaphysischen Weltkern erstreckende Bedeutung des Einzelmenschen zu Tage."

voor het ontstaan van zijn gedachten-wereld meent te vinden, wanneer hij zegt: „Toch komt het mij voor, dat hij (Schopenhauer), althans in zekeren zin, waarheid sprak, toen hij zeide: „Fichte und Schelling stecken in mir, aber ich nicht in ihnen." In zoover deze beiden een ander gestel hadden dan hij; in zoover hij zich van hen onderscheidde door bijzondere *spontaneïteit*, door sterke wilskracht, was het in hem geheel natuurlijk, den wil tot het groote scheppende beginsel der wereld te stellen. En staat in den melancholicus het intellect min of meer onder de macht der phantasie, als het overwegend werkzame vermogen van zijnen geest: zoo was het even natuurlijk in Schopenhauer, dat hij aan het intellect een secundaire plaats nevens den wil toewees. Uit dit oogpunt — naar mijn oordeel, het eenig ware — beschouwd, verschijnen zijne wijsgeerige beginselen al aanstonds in een twijfelachtig licht. Wat zal nu op philosophisch gebied den gevoelsmensch beletten, met het *gevoel*, en den verstandsmensch, met het *verstand* te handelen, zooals hij met den *wil* handelde?" [1]) Voorts schijnt Dr. Scheffer niet van meening, dat in ieder mensch, maar vooral in ieder groot denker, het *algemeen menschelijke* zich individualiseert, wanneer hij, min of meer critisch, in een noot hieraan toevoegt: „Welken invloed Schopenhauer's individualiteit op zijne wereldbeschouwing uitoefende, blijkt uit zijn eigen woorden, Welt, I, 193: „Jeder ist die ganze Welt selbst, der Mikrokosmos, findet beide Seiten derselben ganz und vollständig in sich selbst. Und was er als sein eigenes Wesen erkennt, dasselbe erschöpft auch das Wesen der ganzen Welt, der Makrokosmos: auch sie also ist, wie er selbst, durch und durch Wille, und durch und durch Vorstellung, und nichts bleibt weiter übrig." [2]) — Prof. B. Spruyt doet o.i. aan Schopenhauer's centrale gedachte evenmin volle recht wedervaren, wanneer hij hem voorhoudt vier ru-

[1]) „Arthur Schopenhauer", 1870, blz. 116.

[2]) Ibidem, blz. 153.

brieken van psychologische verschijnselen onder den éénen naam van *wil* dooreengeward te hebben [1]. — En R. Hayms weinig waardeerend oordeel over Schopenhauer, door Dr. Scheffer (t. a. p, blz. 141/2) met instemming geciteerd, kan ons al evenmin voldoen: „In dem Bereiche strenger Wissenschaft ist kein Platz für ihn. So genial er ist: diese Genialität hat sich zu keiner besonderen Virtuosität, zu keiner bestimmten wissenschaftlichen oder künstlerischen Leistung von dauerndem Werthe zusammengenommen. Wir sind versucht, ihn einen Dilettanten im eminenten Sinne des Wortes zu nennen. Einen Schriftsteller haben wir ihn genannt, und den Menschen müssen wir überdies als eine „Merkwürdigkeit der Naturgeschichte" bezeichnen. So gehört er, wenn es doch eine Kategorie sein soll, in die Geschichte der deutschen Literatur und steht hier als eine einzige Erscheinung, als eine Rarität da. Man wird ihn von dort am Ende doch wieder für die Philosophie reclamiren, aber die Wahrheit ist: nicht was er gelehrt hat, sondern dass es einmal eine Zeit gegeben hat, in der, nach der Zersetzung grosser wissenschaftlicher Systeme, ein lebhaft geträumter und geistreich ausgeführter Traum für Philosophie gegolten hat, das ist die Thatsache, welche in Zukunft die Geschichte der Philosophie zu erzählen haben wird." [2] — Zoo wordt de kerngedachte van Schopenhauer's systeem onderschat en ter wille van tegenstrijdigheden en wat al niet, dat zeer zeker daarin is aan te wijzen [3], uit het oog verloren. Dat mag niet en we willen ons houden aan de uitspraak van J. Volkelt's uitnemend boek: „..... Ja es lässt sich geradezu behaupten: will man Schopenhauer's Philosophie behandeln und darstellen, so gehört das blosse Aufweisen von Widersprüchen in ihr zum Leichtesten und Wohlfeilsten der ganzen Arbeit. Mit dem Aufweisen der Widersprüche muss sich das Verstehen derselben

---

1) „Verhandelingen der Acad. van Wetensch." 11e deel, 3e reeks, blz. 89.

2) „Arthur Schopenhauer", 1864, S. 112 f.

3) Vrgl. hierbij o. a. Falckenberg „Geschichte der N. Philosophie", 1e Aufl., 1886, S. 419.

aus den Triebfedern seines Denkens und seiner Persönlichkeit und die Würdiging der in und trotz den Widersprüchen vorhandenen Grösse und Wahrheit verbinden..... Es tritt uns ein Geist entgegen, der auf erhabene, grossgeprägte, feierliche Weltgedanken gerichtet ist; ein Geist, der in schroffem Verwerfen, im Aufdecken furchtbarer Tiefen sein Eigenthümliches hat, der aber auch glaubensstarken, lichtvollen, überschwenglichen Aufschwunges in hohem Grade fähig ist; ein Geist, dem das Irrationale oder doch irrational Erscheinende in der Welt weit mehr zusagt als das logisch Durchsichtige, der aber doch in vielen Stücken mit hartem Rationalismus urtheilt; ein Geist, in dem heftige, elementare Lebensbejahung sich paart mit der Sehnsucht nach dem Frieden der Lebensverneinung; ein Geist, der in naturvollem Dasein ebenso sehr lebt wie in entrückter Gedankenwelt; der die freie künstlerische Stellung zur Welt ebenso sehr in sich gesteigert hat wie die schwernehmende moralische Erfassung des Lebens. Schon diese starke persönliche Einheit in Schopenhauer's Philosophie hält mich ab, dem Worte Windelbands von dem „glänzenden Mosaïk" seines Systemes [1]) zuzustimmen. Unter den nachkantischen Philosophen ist vielleicht Schleiermacher derjenige, von dessen System nächst dem Schopenhauerischen am meisten gilt, dass es mehr durch persönliche, menschliche, als durch logische Einheit gebunden ist." [2]). — *Zóo* spreekt men van een groote, met wien men verkeerd en geworsteld heeft. —

Wanneer we nu tot de kern van Schopenhauer's stelsel doordringen, zoo vinden we daar deze universeele gedachte: het *wezen* van de wereld hebben we niet te zoeken in de veelheid der *voorstelling* maar in den *wil*, de realiteit. [3]) Scheiding van *wil* en

---

[1]) „Die Geschichte der neueren Philosophie", Bd. II, 1880, S. 345.

[2]) „Arthur Schopenhauer", 2e Aufl., 1901, S.S, 55/6, — vrgl. ook S. 328.

[3]) Daarom is Schopenhauer te beschouwen als een der voorloopers van het *realisme*, dat door Von Hartmann in systeem gebracht, *al onze aandacht* verdient.

voorstelling kan dan ook alleen leiden tot bevredigende oplossing van het wereld-probleem. Alle veelheid is slechts ideëel, slechts *schijn*, het *wezen* is de éene *wil*, die zich objectiveert in deze wereld der vergankelijkheid. — We hebben dit alles hier boven wel kort, maar o. i. voldoende uiteengezet en kunnen dus met onze beoordeeling bij dit punt een aanvang maken.

Wij willen ons dan *voorloopig* bij Schopenhauer aansluiten, voor zoover hij, waarschuwend tegen alle abstracties, zich houden wil aan de *realiteit*, de onmiddellijke werkelijkheid, die alle vormen draagt en voor het menschelijk denken slechts aanvaard kan worden in haar dadelijkheid (over de scheiding van *wil* en *voorstelling* later). — Aan den anderen kant echter stellen we ons tegenover hem, voor zoover hij op het gebied der kennis in *dien* zin *idealist* is, dat hij aan *tijd*, *ruimte* en *causaliteit* „*trans-subjectieve*" (d. w. z. onafhankelijk van „mijn" bewustzijn; dit woord schijnt ons in dit verband juister dan „*objectief*") geldigheid ontzegt. We schrijven hier geen theorie der kennis en kunnen dus niet nader op deze kwestie ingaan, van hoe groot belang ze in hare consekwenties (gelijk blijken zal) voor het probleem der wilsvrijheid ook moge zijn. Toch willen we even opmerken, dat Von Hartmann, *transcendentaal realist* [1]), de inconsekwentie, die Scho-

[1]) Wanneer we een definitie van het *transcendentaal realisme* geven moeten, zouden we kunnen zeggen: het tr. real. is de *hypothese*, dat de op zichzelf subjectief ideale waarnemingswereld en de daaruit logisch geconstrueerde begripswereld de bewustzijnsrepresentanten zijn van een werkelijke wereld van zijnde dingen. — Vrgl. o. a. Von Hartmann „Das Grundproblem der Erkenntniss-theorie", S. 120: „Der transcendentale Realismus lässt die Denk-und Anschauungsformen zugleich als Eigenschaften der Dinge an sich (zooals we zagen, bij v. H. een *kennis theoretisch*, geen metaphysisch begrip, zie boven, bldz. 58, aanm. 4 en „Ph. d. U." II, S. 171 Anm.) ihres Daseins und Wirkens, gelten und sieht in den einfachen Sinnesempfindungen zwar nicht Eigenschaften der Dinge an sich, aber doch insofern angemessene Bewusstseinsrepräsentanten derselben, als sie die komplicirten raumzeitlichen Verhältnisse der transcendenten Ursachen durch ihre einfachen und abgekürzten qualitativen Wirkungen vertreten." — Hij merkt *ibidem*, S. 125 op: „Der transcendentale Realismus ist und bleibt, wissenschaftlich betrachtet, eine blosse Hypothese und wird trotz seiner praktischen Gewissheit niemals zu einer absoluten theoretischen Gewissheit." — Vrgl. voorts

penhauer's theorie der kennis drukt, heeft aangewezen. We zagen n.l., dat volgens Schopenhauer het verstand uit de zinnelijke gewaarwording (Empfindung) de objectieve wereld a. h. w. opbouwt door die zinnelijke gewaarwording op haar oorzaak te betrekken [1]). In die redeneering nu ligt deze groote inconsekwentie opgesloten, dat S. spreekt van een *gewaarwording*, die dus haar ontstaan aan een oorzaak buiten ons te danken heeft, terwijl hij aan den anderen kant de kategorie der *causaliteit* alleen als *subjectief* bestaande aanneemt. Von Hartmann zegt in deze: „Die vor aller Erfahrung stattfindende Leistung des Intellects besteht nun nach Schopenhauer darin, dass derselbe die gegebene Empfindung als *Wirkung* auffasst, die als solche nothwendig eine *Ursache* haben muss (4 f. W. S. 52). Der Verstand macht sich aus der Empfindung ein reales *Object* (welches aber immer Vorstellung bleibt), indem er die Empfindung *auf ihre Ursache bezieht* (W. a. W. u. V. I, 527). Die Cardinalfrage ist nun: *soll diese Ursache immanent oder transcendent sein?* Die eben genannte Stelle klingt ganz, als wenn das Object durch Beziehung auf eine äussere tran-

S. 116: „Der transcendentale Realismus von dem die realistisch interpretirte Monadologie kaum noch zu unterscheiden ist, kennt eine einzige transcendent-reale Welt der Dinge an sich oder Monaden oder Individuen und daneben entsprechend viele subjektiv-ideale Erscheinungswelten, deren Inhalt und Veränderung durch den *influxus physicus* der einen transcendent-realen Welt auf jedes Bewusstseinssubjekt jederzeit bestimmt ist. . . ." Over de mogelijkheid „dass Raumzeitlichkeit und Kategorien sowohl ursprüngliche Formen der Welt der Dinge an sich, als auch ursprüngliche Formen des Anschauens und Denkens sein können", vrgl. S. 43. — Over den *naam*, vrgl. Vorwort, S. VI: *immanent* = innerhalb der Sphäre meines Bewusstseins belegen, *transcendent* = jenseits der Sphäre meines Bewusstseins belegen, *transcendental* = auf ein Transcendentes bezogen. Vrgl. voorts „Kritische Grundlegung des transc. Real." 3e Aufl., S. 8 f. f.

[1]) Vrgl. „W. a. W. u V." I, S. 527: „Denn jede empirische Anschauung ist schon Erfahrung: empirisch aber ist jede Anschauung, welche von Sinnesempfindung ausgeht: diese Empfindung bezieht der Verstand, mittelst seiner alleinigen Funktion (Erkenntniss *a priori* des Kausalitätsgesetzes) auf ihre Ursache, welche eben dadurch in Raum und Zeit (Formen der reinen Anschauung) sich darstellt als Gegenstand der Erfahrung, materielles Objekt, im Raum durch alle Zeit beharrend, dennoch aber auch als solches immer noch Vorstellung bleibt, wie eben Raum und Zeit selbst." — Zie verder boven, blz. 1, 2.

scendente Ursache zum transcendentalen werden, d. h. seine mittelbare Realität erhalten sollte. Aber Schopenhauer tadelt Kant auf das Entschiedenste, dass er die Causalität transcendent gebraucht habe (ebenda 516, 529, 581, 595—96), um auf diesem Wege zum Ding an sich zu gelangen: er hält dieser getadelten Inconsequenz Kant's gegenüber an der exclusiv subjectiven oder immanenten Bedeutung des Causalprincips fest, als welche niemals den subjectiven Grund und Boden überschreiten könne (ebd. 516), und belehrt uns, dass die wahre Ursache, welche die Empfindung in der Anschauung bedingt, die *Materie* (in ihrer concreten Beschaffenheit) sei, und zwar vermittelst ihrer Einwirkung auf das unmittelbare Object (den Leib), das selbst Materie ist (ebd. 10). Der Verstand construirt nämlich die supponirte Ursache der Empfindung mit Hülfe der Anschauungsform des äusseren Sinnes als äusseres materielles Object in den Raum hinaus (4 f. Wurz. 52), und dieses materielle Object ist demnach die concrete Gestalt der Materie, welche die Empfindung als Ursache bewirkt. So bleiben wir ganz auf subjectivem Grund und Boden; der causalnexus, um den es sich handelt, besteht nur zwischen der Empfindung und dem materiellen Object der Anschauung und das letztere ist ebenso immanent, ebensowohl Vorstellung wie die erstere; denn selbst die Materie existirt ja nicht anders als in der Anschauung (W. a. W. u. V. I, 10)." — En dan gaat Von Hartmann voort: „Wohl selten haben stärkere Widersprüche auf engerem Raume zusammengedrängt in eines Menschen Hirn friedlich neben einander gelegen. Der Verstand construirt aus der Empfindung das materielle Object, und diese seine mit Hülfe der Empfindung zu Stande gekommene Vorstellung soll die Ursache der Empfindung sein? Das Posterius, das erst aus der Empfindung erwachsen kann, soll er zugleich für das Prius der Empfindung halten müssen, welches dieselbe bewirkt? ....''[1]) —

[1]) „Kritische Grundlegung des transc. Realismus", 3e Aufl., S. S. 86/87.

Afgezien dus van Schopenhauer's kennis-theoretisch standpunt sluiten we ons voorloopig in dien zin bij hem aan, dat volgens ons de *realiteit* [1]), de werkelijkheid, voor het menschelijk denken alleen te aanvaarden is in haar dadelijkheid, dat het menschelijk denken derhalve nooit van de werkelijkheid in dien zin abstraheeren mag, dat het mysterie van het gezet-zijn dier werkelijkheid zou worden opgeheven. —

Overigens kan evenmin Von Hartmann's „concreet Monisme" ons bevredigen. Ook zijn stelsel (de naam geeft het reeds aan) blijkt ten slotte *monistisch* en laat geen plaats voor den transcendenten God. De *onbewuste geest* toch met zijn attributen *wil* en *voorstelling* [2]) moet volgens hem geacht worden te zijn, wat wij „wereld-schepper" zouden kunnen noemen. Natuurlijk kan daarbij geen sprake wezen van een persoonlijke betrekking tusschen den mensch en den transcendenten God en daarom zal Von Hartmann's stelsel den Christen, die *het wezen der zonde* kent als een *ego-centrisch* streven om zichzelf, den mensch, tot God te maken en *de wedergeboorte* [3]) als een omzetting van het *ego-centrische* in het Theo-centrische, nooit bevredigen. Het is dan ook merkwaardig hoe èn Schopenhauer èn Von Hartmann [4]) hier eenzijdig blijken te zijn. Overal, waar er sprake zou kunnen wezen van een transcendent God, vaart Schopenhauer uit in een smalen op het Jodendom en, wie Von Hartmann's standpunt in deze wil leeren kennen, leze o. a. in zijn „Das sittliche Bewusstsein", 2e Aufl. [5]), S. 83/9 „Das Moralprincip des göttlichen

[1]) Schopenhauer neemt als realiteit den *wil* aan. Wij gebruiken het algemeene woord „realiteit", omdat het ruimer is en dus ook plaats geeft voor de opvattingen van hen, die met Schopenhauer's wilstheorie niet kunnen meegaan.

[2]) Vgl. „Ph. d. U.", 10e Aufl., II, S. 451 f. f. (vooral 457).

[3]) Onder dit gezichtspunt krijgt de *wedergeboorte* natuurlijk een ander karakter dan Schopenhauer's „Willensverneinung".

[4]) Vgl. echter zijn „Religion des Geistes", 2e Aufl., S. 219 f.f. en „Ph. d. U.", 10e Aufl., II, S. 496 f.f., waar v. H. er óók tegen waarschuwt, den mensch tot God te maken.

[5]) De eerste uitgave had tot titel: „Phänomenologie des sittlichen Bewusstseins. Prolegomena zu jeder künftigen Ethik".

Willens." — Juist de gedachte, om aan *dien* God *alles* te kunnen geven en Hem boven alles lief te hebben in heilige levensgemeenschap, is de kern-gedachte van het Christendom en het is dan ook niet, wijl in mij niet leven zou de drang naar een monistische wereldbeschouwing maar het is op grond hiervan, dat ik mij met alle macht verzetten moet tegen het eenzijdig monistisch streven van Von Hartmann, dat voor het oordeel, gelegen in het geloof aan een transcendent God, geen plaats laat. Zoo blijkt 's menschen wereldbeschouwing ten slotte gedragen door zijn *persoonlijk* leven. Men spreke bij onze opvatting dan ook niet van *waan*. De *wedergeboorte* is een *feit* [1]) en de wetenschap, die met haar rekent, derhalve een *ervarings*wetenschap zoo goed als de wetenschap, die niet met haar rekenen kan. Terecht zegt dan ook Prof. G. H. Lamers: „Reeds bij de phaenomenologische en psychologische overwegingen.... kan de Christelijke geloofsovertuiging niet zonder invloed blijven, allerminst waar het de beschouwing van den mensch zelven betreft, die door het Christendom — in verband vooral met de opvatting van de zonde — in eigenaardig licht wordt geplaatst" [2]). We sluiten ons in deze voorts bij Prof. A. Kuyper aan: „Krachtens het feit der palingenesie, dat, even als de zonde, óók op het leven van ons *bewustzijn* inwerkt, draagt de(ze) *sensus divinitatis* noodzakelijker wijs een ander karakter bij hen, die reeds op het erf der palingenesie leven, dan bij hen die er nog buiten of nog tegenover staan, en geeft dus ook aan den wetenschappelijken arbeid op beider terrein een uiteenloopende richting" [3]). De ware wijsbegeerte bestaat dan ook niet hierin,

[1]) Prof. J. H. Gunning Jr. („Spinoza, enz.", 1876, blz. 178): „Hier is een ervaring, die elk wie haar kent, gewisser is dan dat hij zelf stoffelijk bestaat, ondoorgrondelijk, omdat zij op God zelven terugwijst, maar tevens feestelijk helder licht spreidende over het geheele leven, in zijn verleden en zijn toekomst. Een ervaring, die, helaas! veelvuldig slechts in den vorm eener versteende formule aan de wereld voorgehouden wordt en dan ophoudt tot haar geweten te spreken."

[2]) „Zedekunde", blz. 113.

[3]) „Encyclopaedie der heilige Godgeleerdheid", I, Voorwoord, blz. V.

dat men *alle* veelheid zoude kunnen opheffen in een eenheid maar hierin, dat de wijsgeer, zich plaatsend tegenover menschheid en wereld als geheel, aan *alle* elementen van het wereldprobleem recht late wedervaren, zeer zeker strevend naar hooger eenheid maar nooit eenzijdig aan die eenheid de veelheid ten offer brengend. „Die Philosophie kann nirgends mehr thun, als das Vorhandene deuten und erklären, das Wesen der Welt, welches in *concreto*, d. h. als Gefühl, Jedem verständlich sich auspricht, zur deutlichen, abstrakten Erkenntniss der Vernunft bringen, Dieses aber in jeder möglichen Beziehung und von jedem Gesichtspunkt aus" [1]. — „Primum vivere, deinde philosophari." —

Als van zelf komen we hier dus voor de vraag te staan: „welke plaats hebben we aan het individueele element in onze wereldbeschouwing toe te kennen?" en deze vraag voert ons tot de beschouwing van de *persoonlijkheid.* Men wane niet, dat Von Hartmann de idee der persoonlijkheid ten eenenmale heeft verworpen. Volstrekt niet. In zijn „Konkretmonistischer Bekenntnis-Entwurf" [2]) heet het: „...... In der bewusst-geistigen Persönlichkeit wird durch die Einwohnung Gottes im natürlichen Menschen die unbewusste Wesenseinheit beider zum Bewusstsein erhoben, der übersittliche unbewusste Zweck im Bewusstsein als sittliches Gesetz widergespiegelt und die Kraft verliehen zur selbstlosen thatkräftigen Hingabe des menschlichen Willens an die göttlichen Willensziele, d. h. zur Selbsterlösung des Menschen von der Schuld eines unmittelbaren Willensgegensatzes gegen Gott." De persoonlijkheid heeft voor hem dus wel degelijk groote waarde; maar toch is ze slechts *phaenomenaal* [3]) en aan het organisme (de hersenen)

---

[1]) Schopenhauer, „W. a. W. u. V." I, S. 320.

[2]) „Religionsphilosophische Thesen", 68II in „Ethische Studien", S. 241.

[3]) Vrgl. „Ph. d. U.", 10e Aufl. I, S. 4: „.... alle unbewussten Functionen *von Einem identischen* Subjecte herrühren, welches in den vielen Individuen nur seine phänomenale Offenbarung hat, so dass alsdann „das Unbewusste" dieses eine absolute Subject bedeutet"; — voorts II, S. 159: „.... erst wenn man erkannt hat, dass das Bewusstsein nicht zum

gebonden [1]) en „Die *Leitungsfähigkeit* (tusschen „die functionirenden Centralnervenparthien") ist es also in der That, welche *die Einheit* des Bewusstseins physisch bedingt, und mit welcher diese *proportional* geht" [2]). — Het is dan ook volgens Von Hartmann niet te betwijfelen, „dass das allwissende und Zweck und Mittel in Eins denkende Unbewusste das Bewusstsein *eben nur deshalb* geschaffen habe, *um den Willen von der Unseligkeit seines Wollens zu erlösen*, von der er selbst sich nicht erlösen kann, — dass der *Endzweck* des Weltprocesses, dem das Bewusstsein als letztes Mittel dient, *der sei*, *den grösstmöglichen erreichbaren Glückseligkeitszustand*, *nämlich*

Wesen, sondern zur *Erscheinung* gehört, dass also die Vielheit des Bewusstseins nur eine *Vielheit der Erscheinung des Einen* ist, erst dann wird es möglich, sich von der *Macht des practischen Instinctes*, welcher stets „Ich, Ich" schreit, zu emancipiren, und die Wesenseinheit aller körperlichen und geistigen Erscheinungsindividuen zu begreifen, welche Spinoza in mystischer Conception erfasste und als die Eine Substanz aussprach". Vrgl. o. a. S. 259 en C. VII.

[1]) Vrgl. Ibidem, I, S. S. 58/9: „Nun wissen wir aber, dass das höhere thierische Bewusstsein von der Integrität des grossen Gehirns bedingt ist (siehe Cap. C. II.), und da dieses zerstört ist, sind auch jene Thiere, wie man sagt, ohne Bewusstsein, handeln also unbewusst und wollen unbewusst. Indessen ist das Hirnbewusstsein keineswegs das einzige Bewusstsein im Thiere, sondern nur das höchste, und das einzige, was in höheren Thieren und Menschen zum Selbstbewusstsein, zum *Ich* kommt, daher auch das einzige, welches ich *mein* Bewustssein nennen kann." — Vrgl. verder Ibidem, II, S. 164: „Die abgeleitete Substanz (der pluralisten, volgens v. H. „ein in sich widerspruchvoller Begriff") erweist sich als Nichtsubstanz, sie erweist sich als bestimmte Art und Weise (*modus*) der Manifestation des Absoluten, oder, wie wir es jetzt nennen, als *Phänomen* .... der individuelle Geist von der einen Seite erst aus den materiellen Phänomenen resultirt. Indem das von der unbewussten Centralsonne ausgestrahlte Licht auf die Hohlspiegel der Organismen trifft, wird es reflectirt und vereinigt sich in dem Brennpuncte des selbstbewussten Geistes; so entstehen die separaten Centra der individuellen bewussten Geister, aber mit diesen communicirt das absolute Centrum nicht direct, sondern nur vermittelst der den Organismus (das Gehirn) treffenden unbewussten Strahlen (Functionen), die von diesem zum Brennpuncte des Bewusstseins reflectirt werden. Von *diesen* separaten Centren gehen keine jener Functionen aus, die dem unbewussten Regens des Organismus zugeschrieben werden; sollte also in Bezug auf letzteres auch noch für jedes Individuum ein separates Centrum angenommen werden, so müsste es ein *zweites*, *neben* jenem ersten sein (hetgeen V. H. verwerpt) ...." Vrgl. S. 128. *We verwijzen hier echter met nadruk naar v. H.'s latere aanvullingen* (vrgl. „Die moderne Psychologie", S. 289), waardoor hij het *individualisme* tot zijn recht wil doen komen.

[2]) „Ph. d. U.", II, S. 63.

den der Schmerzlosigkeit, zu verwirklichen" [1]). Het *positieve* standpunt, dat de practische philosofie en het leven behoeven, is alzoo „die volle Hingabe der Persönlichkeit an den Weltprocess um seines Zieles, der allgemeinen Welterlösung willen" [2]). Van *individueele* onsterfelijkheid is geen sprake. — Wij kunnen ons hiermede niet vereenigen. De waarde der persoonlijkheid is onmetelijk groot en komt o. i. bij Von Hartmann's opvatting niet tot haar volle recht. Lijden, zonde-besef, angsten, zielerust, al wat het menschelijk hart krenkt en verheft wordt *individueel* doorgemaakt. Een wijsbegeerte, die het uitzicht op een verzinken in het Onbewuste als wereldverlossing zet, zal den mensch als mensch, de menschheid in haar geheel daarom nooit kunnen bevredigen en vooral hij, die in de worstelingen met God door zonde en wedergeboorte heen den eeuwigen vrede in zijn hart ervaart, kan het persoonlijke leven niet maar als louter *phaenomenaal* beschouwen [3]). Zeer zeker, waar het de *verschijning* der persoonlijkheid geldt, willen we onze oogen geenszins sluiten voor het feit, dat ze gebonden is aan het lichamelijk organisme, in het bijzonder aan de grauwe hersenschors [4]). Ook wij kunnen niet anders dan toegeven, dat het menschelijk individu, *phy-*

---

[1]) Ibidem, II, S. 396.

[2]) Ibidem, II, S. 402; — vrgl. ook „Neukant, u. s. w." S. 305 f. f.

[3]) We komen op een en ander in dit hoofdstuk nader terug. Dat Von Hartmann zich ook hiervan op zijne wijze wel degelijk rekenschap gegeven heeft, blijkt uit de belangrijke plaats „Neukantianismus, u. s. w." S. 211: „Insofern nun in den Phänomenen allein das liegt, was wir Realität nennen, insofern ist der Pluralismus und die Individualität unbedingt *real*, unbeschadet dessen, dass sie nicht essentiell sind." — Vrgl. ook „Religion des Geistes", 2e Aufl., S. 185 (het individu geen *schijn*).

[4]) Vrgl. o.a. A. Drews „Das Ich u. s. w.", 1897, S. 244: „Derjenige Teil des Organismus, woran die Funktionen der bewussten Willkür und zweckthätigen Besonnenheit, als Beziehung alles Bewusstseinsinhalts auf die leitenden Lebenszwecke des Individuums, haften, ist nach der allgemeinen Ansicht die graue Rindenschicht der Grosshirnhemisphären. Daher ist diese..... recht eigentlich das Organ der Persönlichkeit mit ihren wesentlich aufs Praktische gerichteten Bestimmungen." — Verder nog Von Hartmann „Neukantianismus, u. s. w." S. 189: „..... Wir wissen jetzt ganz genau, dass es sich bei charakterologischen und psychologischen Fragen ganz allein um die Constitution der Nervencentra und speciell des *Gehirns* handelt, und dass alle übrigen Elemente der

siologisch beschouwd, een kolonie van lagere individuen blijkt te zijn [1]), dat de deeling der persoonlijkheid, „die Schwankungen des Ich" [2]), enz. ons voor groote moeilijkheden plaatst; maar wie heeft het recht in deze zonder meer de *verschijning* voor het *wezen* te houden? Hoe zou de persoonlijkheid zich kunnen verwerkelijken in den organischen samenhang der natuur, indien ze niet, van *deze* zijde gezien, geconstitueerd ware uit de lagere elementen dier natuur? Terecht citeert Mr. J. A. Levy [3]) in deze dan ook Th. Lipps [4]): „Naar aanleiding van een onderzoek, omtrent het bewustzijn, behandelt Th. Lipps het substraat daarvan: „het „reëele Ik", dat met opzet niet nader bepaald wordt: „Sommigen bepalen ook dit substraat nauwkeuriger; als hersenen of groothersenschors. Inderdaad, weten wij, dat bewustzijnsverschijnselen aan de hersenen gebonden zijn. D. w. z. wij weten, dat zij, op deze of gene, niet nadere aan te geven wijze, gebonden zijn aan datgene, wat, voor de zintuigen van een vreemd individu, onder geschikte omstandigheden, als hersenen en samenhang van materieele hersenvoorvallen, *zich vertoont.* Maar wij weten niet, of in deze werkingen op de zinnen van een vreemd individu, en datgene, wat, op grond daarvan, kan

---

somatischen Constitution, z. B. ein mehr oder minder reizbares Nervensystem, ein mehr oder minder erregtes Blutleben, nur indirect zur Sprache kommen können, insofern sie auf das Gehirn influiren."

[1]) Vrgl. o.a. Von Hartmann „Ph. d. U.", 10e Aufl., II C. VI; M. Verworn „Allgem. Physiologie", 3e Aufl., 1901, S. 59—67. — Dat ook Von Hartmann de hoogere individuën niet slechts beschouwt als een atomistisch aggregaat der lageren, blijkt o. a. uit zijn „Kategorienlehre", S. 25/26: „.... ich die Synthese als solche für etwas andres halte als die verknüpften Glieder, ... für eine aktive Funktion, die nicht aus dem blossen Zusammentreten der Glieder entspringen kann, und weil die übergreifende Einheit nicht aus der Vielheit der Vereinten hervorgehen kann...."; vgl. Bd. III der „Ph. d. U.", 10e Aufl. en II, S. 154: „.... wenn im höheren Individuum noch irgend etwas neu Hinzukommendes ausser der Verbindung der niederen Individuen enthalten ist, dies nur ein *unbewusster Factor* sein kann." — *Vooral zij echter de aandacht gevestigd* op „Die moderne Psychologie", S.S. 285/92, een uitnemend overzicht.

[2]) Vrgl. A. Drews „Das Ich, u. s. w.", 1897, S. 238 f.f.

[3]) „Het Indeterminisme (de psychische Causaliteit)", 1901, blz. 167/8.

[4]) Vrgl. „Das Selbstbewustsein; Empfindung und Gefühl", 1901, S. 39.

worden erkend, het *geheele* wezen van het substraat der psychische verschijnselen zich ontbult. En aan niemand mag het ontzegd worden, te meenen, dat dit *niet* het geval is. Wij moeten daarom ons tevreden stellen te zeggen: het reëele Ik, of de psyche, is datgene, wat, aan de zintuigen van het vreemde individu, in het beeld van hersenen en materieele hersenprocessen, zich openbaart, *in zooverre* juist, het daarin zich openbaren *kan*. Wij geven, daarmede, te verstaan, dat het raadsel des bewustzijnslevens dieper zou kunnen liggen, dan eene materialistische hersenphysiologie zich laat droomen". — Dit citaat heeft onze volle instemming, voor zoover ook wij ons niet bevredigd kunnen gevoelen, waar de *empirie* [1]) in eenzijdigheid dreigt te ontaarden. Gaan we dus eenigszins uitvoeriger op deze kwestie in.

Wanneer we dan beginnen met een definitie van het begrip „persoonlijkheid" te geven, dan zouden we willen zeggen: de mensch is een persoonlijkheid, omdat hij zich in den stroom der omstandigheden zet als *eenheid* en zich daarom, hoezeer ook afhankelijk van in- en uitwendige omstandigheden, onder alles *verantwoordelijk* blijft gevoelen [2]). Hoeveel afwijkingen er in deze ook mogen voorkomen, allen, die zich door den schijn niet laten verwarren, zullen erkennen, dat het persoon-zijn, aldus opgevat, ten minste *potentieel* een algemeenmenschelijk verschijnsel is. Deze eenheid is ook aan het wijsgeerig denken niet ontgaan. Het zou ons echter te ver voeren, hierbij

---

[1]) Het is overbodig te zeggen, dat Von Hartmann's opvattingen natuurlijk verre boven empirisme en materialisme uitgaan. We hebben ons daarmede dan ook in het bijzonder bezig te houden.

[2]) De persoonlijkheid is dus, *formeel* genomen, een *algemeen-menschelijk* verschijnsel. Het wil ons dan ook voorkomen, dat Prof. Gunning „Spinoza, enz.", blz. 146, aanleiding kan geven, ze te specifiek Christelijk te nemen, wanneer hij zegt „Onder „idee der persoonlijkheid" verstaan wij het groote beginsel door hetwelk het geloof, de Rede van den nieuwen mensch, het samenstel der dingen beheerscht ziet." — Meer algemeen Ph. J. Hoedemaker in zijn proefschrift: „Het Probleem der Vrijheid en het Theïstisch Godsbegrip," 1867, blz. 56: *„Dat de persoonlijkheid niet behoeft opgedrongen te worden aan de substans* — (gelijk in de bewijzen van het Godsbestaan geschiedt), — *maar in het begrip zelf, en met de realiteit ervan gegeven is....*"

in den breede stil te staan, een enkele greep zij voldoende. — De eenheid van ons zelfbewustzijn dan heeft Kant genoemd de „ursprünglich-synthetische Einheit der Apperception", die hij nader aldus omschrijft: „Ich bin mir also des identischen Selbst bewusst, in Ansehung des Mannichfaltigen der mir in einer Anschauung gegebenen Vorstellungen, weil ich sie insgesammt *meine* Vorstellungen nenne, die *eine* ausmachen. Das ist aber so viel, als, dass ich mir einer nothwendigen Synthesis derselben *a priori* bewusst bin, welche die ursprüngliche synthetische Einheit der Apperception heisst, unter der alle mir gegebenen Vorstellungen stehen, aber unter die sie auch durch eine Synthesis gebracht werden müssen" [1]). A. Drews [2]) merkt hierbij op: „Die synthetische Einheit der Apperception ist nicht die *subjektive* Einheit des Bewusstseins, welche die empirisch gegebenen Inhalte meines Vorstellungslebens oder die psychologischen Bestandteile der Erfahrungswelt verbindet. Sie ist vielmehr eine *objektive* Einheit des Bewusstseins, keine empirische, mit Empfindungsstoff durchwebte, sondern eine reine oder *transcendentale* Apperception, indem sie ja selbst erst den Grund alles Empirischen enthält. Das Ich, worin ich diesen Grund meiner gesamten Vorstellungswelt erkenne, ist daher auch nicht das *empirische Ich*, worauf ich bloss die psychologischen Inhalte der Erfahrung beziehe, sondern es ist das *reine oder transcendentale Ich*, worauf die gesamte Erfahrung überhaupt bezogen werden muss. Trotzdem glaubt Kant, vom Empirischen aus unmittelbar zu diesem Grunde alles Empirischen hinabsteigen zu können, und betont er, dass *die blosse Vorstellung Ich* in Beziehung auf alle anderen (deren kollektive Einheit sie möglich macht), das *transcendentale* Bewusstsein ist" [3]).

Toch beweert Kant, dat wij ook ons eigen subject slechts

[1]) „Kritik der reinen Vernunft" (Ed. Reclam.), S. S. 661/2.

[2]) „Das Ich, u. s. w.", S. 44. — Vrgl. hierbij „Kr. d. r. V." (Ed. Recl.), S. 120, f.f.

[3]) Vrgl. hierbij „Kr. d. r. V." (Ed. R.), S. 127 f.

kennen als *verschijning* [1]) en niet naar wat het „an sich" is. Ten slotte blijkt dan ook, dat we het „Ich" in het „Ich denke" niet als aanwijzing eener *reëele substantie* [2]) mogen opvatten [3]). Merkwaardig zegt Drews in deze, „dass Kant nicht aufgehört hat, auch trotz seiner Einsicht in die bloss logische Natur des Ich an der transcendentalen Apperception in ihrem ursprünglichen Sinne festzuhalten und dass der ganze subjectiv-idealistische Charakter seiner Philosophie letzten Endes nur auf der „Subreption des hypostasierten Bewusstseins" [4]) ruht. Nur weil Kant das Bewusstsein selbst für ein Reales hielt, nur darum wurde ihm alles übrige Reale zu einer blossen Vorstellung innerhalb des Bewusstseins und glaubte er, in diesem Inhalt des Bewusstseins schon die Realität als solche zu besitzen." Hij zou dan ook „die logische und die reale Bedeutung des cogito ergo sum" steeds met elkander verwisseld hebben [5]). —

Zien we nu, hoe Schopenhauer zich in deze bij Kant aansloot en tevens van hem verschilde. Hij noemt

---

[1]) Vrgl. o. a. „Kr. d. r. V." (Ed. R.), S. 675: „..... wir auch vom inneren Sinne zugestehen müssen, dass wir dadurch uns selbst nur so anschauen, wie wir innerlich *von uns selbst* afficirt werden, d. i. was die innere Anschauung betrifft, unser eigenes Subject nur als Erscheinung, nicht aber nach dem, was es an sich selbst ist, erkennen."

[2]) Vrgl. o.a. „Kr. d. r. V." (Ed. R.), S. 696: „Man sieht aus allem diesem, dass ein blosser Missverstand der rationalen Psychologie ihren Ursprung gebe. Die Einheit des Bewusstseins, welche den Kategorien zum Grunde liegt, wird hier für Anschauung des Subjects als Objects genommen, und darauf die Kategorie der Substanz angewandt." — Vrgl. R. Falckenberg „Geschichte der neueren Philosophie", 1e Aufl., 1886, S. 288 f.

[3]) Vrgl. echter J. H. Fichte „Beiträge zur Charakteristik der neueren Philosophie", 2e Aufl, S.S. 483/4: „im wirklichen Bewusstsein..... das stets Fliessende und Uebergehende aller Zustände desselben in einander die immer gegenwärtige Einheit der Persönlichkeit..... thatsächlich bekundet. Auch diese Einheit ist von Kant, als durchgreifende *Thatsache*, richtig bezeichnet worden, — „das *Ich denke* muss alle meine Vorstellungen begleiten *können*" —: aber so galt es gleichfalls nur, wie etwas *äusserlich*, ja zufällig jene entgegengesetzten Zustände Verknüpfendes durch den Akt der *dazu tretenden Reflexion*, nicht als allgegenwärtig durchdringende Einheit *ihres*, somit *geschlossenen*, Mannigfaltigen."

[4]) Vrgl. „Kr. d. r. V." (Ed. R.), S. 337.

[5]) „Das Ich, u. s. w.", S. 142.

n.l. Kant's „synthetische Einheit der Apperception" het „Brennpunkt der gesammten Gehirnthätigkeit" [1]), het „Einheitspunkt des Bewusstseins, oder das theoretische Ich" [2]) en daarom komt hij tot de conclusie: „Das *logische Ich*, oder gar die *transcendentale synthetische Einheit der Apperception* sind Ausdrücke und Erläuterungen, welche nicht leicht dienen werden, die Sache fasslich zu machen, vielmehr wird Manchem dabei einfallen: „Zwar euer Bart ist kraus, doch hebt ihr nicht die Riegel." Kant's Satz: „das *Ich denke* muss alle unsere Vorstellungen begleiten" ist unzureichend: denn das Ich ist eine unbekannte Grösse, d. h. sich selber ein Geheimniss. — Das, was dem Bewusstsein Einheit und Zusammenhang giebt, indem es, durchgehend durch dessen sämmtliche Vorstellungen, seine Unterlage, sein bleibender Träger ist, kann nicht selbst durch das Bewusstsein bedingt, mithin keine Vorstellung sein: vielmehr muss es das *Prius* des Bewusstseins und die Wurzel des Baumes sein, davon jenes die Frucht ist. Dieses, sage ich, ist der *Wille*: er allein ist unwandelbar und slechthin identisch, und hat, zu seinen Zwecken, das Bewusstsein hervorgebracht. Daher ist auch er es, welcher ihm Einheit giebt und alle Vorstellungen und Gedanken desselben zusammenhält, gleichsam als durchgehender Grundbass sie begleitend. .... Er also ist der wahre, letzte Einheitspunkt des Bewusstseins und das Band aller Funktionen und Akte desselben: er gehört aber nicht selbst zum Intellekt, sondern ist nur dessen Wurzel, Ursprung und Beherrscher" [3]).

Schopenhauer verlegt dus de eenheid van ons „ik" uit de „Vorstellung" naar den „Wille". Daar bij hem alle veelheid echter slechts *phaenomenaal*, een subjectieve schijn is, moeten we voorzichtig zijn en uit zijn conclusie niet opmaken, dat er daarom substantieele „Individual-Willen"

---

[1]) „W. a. W. u. V." II, S. 314.
[2]) Ibidem, II, S. 284.
[3]) Ibidem, II, S. 153.

zouden bestaan [1]): de éène wil is immers van alles de grond. Toch staat bij Schopenhauer de substantieele eenheid van het *organisch individu* meer op den voorgrond dan bij Von Hartmann en het onderscheid tusschen beider opvatting is hierin te zoeken, dat Schopenhauer op het gebied der kennis *subjectief-idealist* is, Von Hartmann echter *transcendentaal-realist:* „Es könnte nun der oberflächlichen Betrachtung scheinen, dass hier nur dasselbe wie von Schopenhauer gesagt ist, der auch Raum und Zeit als das *principium individuationis* in Anspruch nimmt; jedoch waltet zwischen seiner und meiner Auffassung die Grundverschiedenheit ob, dass bei Schopenhauer Raum und Zeit nur Formen der *subjectiven Gehirnanschauung* sind, mit denen die (erkenntnisstheoretisch-) transcendente Realität gar nichts zu schaffen hat, dass für ihn also die ganze Individuation ein *bloss* subjectiver Schein ist, dem ausserhalb des Hirnbewusstseins keine Wirklichkeit entspricht. Nach meiner Auffassung dagegen sind Raum und Zeit ebensowohl Formen der *äusseren Wirklichkeit* als der subjectiven Hirnanschauung, freilich nicht Formen des (metaphysisch-) transcendenten *Wesens*, sondern nur seiner *Thätigkeit*, so dass die Individuation nicht bloss eine Scheinrealität für das Bewusstsein, sondern eine Realität, *abgesehen* von allem Bewusstsein, hat, ohne darum Vielheit der Substanz zu bedingen" [2]).

---

[1]) Dat er in Schopenhauer's werken echter een meer individualistisch element is aan te wijzen, zagen we boven, bldz. 9, ook blijft hij meer bij de *individueele* verlossing staan dan Von Hartmann, die een „Kosmisch-*universale* Willensverneinung" in het uitzicht stelt, zie beneden, bldz. 93, aanm. 5; — vrgl ook „Ph. d. U." II, S. 397 f.f.; — „Neukantianismus, u. s. w.", S. 294. — Möbius „Ueber Schopenhauer," 1899, S. 94, 95: „Je älter er wurde, um so realistischer dachte er..... Das überzeugendste Beispiel ist Schopenhauer's Auffassung der Individualität..... In den Parerga sagt er nicht nur, dass die Individualität im Dinge an sich wurzelt, sondern auch: „wie tief nun aber hier ihre Wurzeln gehn, gehört zu den Fragen, deren Beantwortung ich nicht unternehme." (§ 116). In den hinterlassenen Aufzeichnungen kommt er auf dieses Problem zurück und nennt es das schwerste aller Probleme. „Vielleicht wird nach mir Einer diesen Abgrund beleuchten und erhellen." („Neue Paralipomena", Handschr. Nachlass, § 248, slot), vrgl. hierbij „Ph. d. U.", 10e Aufl., II, S. 171, Anm.

[2]) „Ph. d. U.", 10e Aufl., II, S. S. 258/9.

We lichten dit verschil tusschen Schopenhauer en Von Hartmann nader toe. — Schopenhauer n. l. vat de *materie* op als „durch und durch nichts als Kausalität.... Ihr sein nämlich ist ihr Wirken...." [1]). Die *causaliteit* echter vereenigt de *ruimte* met den *tijd*: „Wir haben.... gefunden, dass im Wirken, also in der Kausalität das ganze Wesen der Materie besteht: folglich müssen auch in dieser Raum und Zeit vereinigt sein, d. h. sie muss die Eigenschaften der Zeit und die des Raumes, so sehr sich beide widerstreiten, zugleich an sich tragen, und was in jedem von jenen beiden für sich unmöglich ist, muss sie in sich vereinigen, also die bestandlose Flucht der Zeit mit dem starren unveränderlichen Beharren des Raumes, die unendliche Theilbarkeit hat sie von beiden...." [2]). — Nu hebben *causaliteit, ruimte* en *tijd* bij Schopenhauer, gelijk we zagen, slechts *subjectieve* beteekenis, van een *trans-subjectief* (objectief) bestaan der *materie* kan bij hem derhalve geen sprake zijn en dus evenmin van reëele *atomen*, [3]) die het (menschelijk) organisme opbouwen, integendeel: de organische individuen worden *onmiddellijk* door den wil geobjectiveerd [4]).

Geheel anders (zooals reeds uit de door ons geciteerde plaatsen blijkt) Von Hartmann: als *transcendentaal realist* kent hij aan *tijd*, *ruimte* en *causaliteit* en dus aan de *materie* ook een *trans-*

---

1) „W. a. W. u. V." I, S. 10.

2) Ibidem, II, S. 11.

3) Zie o. a. „W. a. W. u. V." II, „Zu Seite 55." — Vrgl. „Ph. d. U." 10e Aufl., II, S. S. 260/1: „Der zweite Punct, in dem ich von Schopenhauer abweiche, ist der, dass er gar keine Atome kennt, weshalb er bei „Individuation der Materie" sich eigentlich gar nichts Bestimmtes denken kann, weil er nicht sagen kann, was Individuen der blossen unorganischen Materie seien."

4) „Ph. d. U.", 10e Aufl., II, S. 261: „Das dritte ist endlich, dass er (Schopenhauer) die organischen Individuen naiver Weise als ebenso unmittelbare Objectivationen des Willens, wie ich die Atomkräfte, betrachtet, während ich, der Naturwissenschaft folgend, dieselben durch Zusammensetzung von Atom-individuen entstehen lasse....." — Vrgl. hierbij echter „W. a. W. u. V." I, S.S. 341/2.

subjectief bestaan toe, [1]) en deze *materie* bestaat dan niet uit ondeelbare *stoffelijke* atomen maar het atoom moet worden opgevat „Kraftpunct" (Atomistischer Dynamismus) [2]). Volgens Von Hartmann nu zijn deze trans-subjectief bestaande atomen de constitueerende elementen van alle, en dus ook van het menschelijk, organisme [3]). De waan, dat er naast die atomen een „individual-Wille" als *substantie* zou bestaan, die zich verwerkelijkt in het (menschelijk-lichamelijk) individu moet bestreden worden: „Indem beispielsweise der menschliche Individual-Wille sich verleiblicht, bildet er sich einen aus materiellen Atomen, also Individuen niederer Ordnung bestehenden Organismus an; er nimmt also die Stelle eines Herrschers unter diesen Individuen, oder die einer Centralmonade unter den vielen Monaden seines Leibes ein, und hat die letzteren so im Sinne eines organisirenden Princips zu leiten, dass die Constitution des Organismus genau seinen Charakter widerspiegelt. *Woher soll aber ein Individuum die Fähigkeit nehmen, die Vorsehung einer Menge anderer zu spielen, oder ihre naturgesetzmässigen Functionen im Sinne einer organisirenden Lebenskraft zu dirigiren und zu verwerthen?*" [4]) Wanneer Von Hartmann dan ook de vraag stelt: „... ob wir es mit einer für jedes Individuum *gesonderten* Centralmonade zu thun haben, oder ob die Functionen des Unbewussten von einem für alle Individuen identischen und *gemeinsamen* Wesen ausgehen?" [5]). dan blijkt ten slotte, dat het *Onbewuste* de bron van alle

---

[1]) De *materie* is „als subjective Erscheinung der Stoff mit seinen sinnenfälligen Qualitäten, als objective Erscheinung ein räumlich bestimmter Complex punctueller Atome, als Wesen, das dieser Erscheinung zu Grunde liegt, das All-Eine Unbewusste mit den Attributen Wille und Vorstellung; das erste ist die sinnliche, das zweite die physikalische, das dritte die metaphysische Definition der Materie". („Ph. d. U.", 10e Aufl. II, S. 260).

[2]) Vrgl. „Ph. d. U.", C. V. (vooral: 10e Aufl., II, S. 116); — en „Das Grundprobl. der Erkenntnisstheorie", S. 16 f.f.

[3]) „..... das Feste an diesen (organischen Individualitäten) sind allein die unorganischen Individuen (Atome), aus denen sie sich erbauen...." („Neukantianismus, u. s. w.", S. 231).

[4]) „Neukant. u. s. w.", S.S. 228/9. De cursiveering is van ons.

[5]) „Ph. de U.", 10e Aufl., II, S. 154, men kan de vraag ook zóó stellen: „weisen die Strahlenbündel unbewusst-psychischer Functionen in den

organisch-psychische individualiteit moet heeten: „Das *Band* aber, welches Organismus und Bewusstsein zur einheitlichen organisch-psychischen Individualität zusammenschliesst, — die lebendige *Quelle*, aus der die Gesetzmässigkeit des materiellen und bewusstgeistigen Geschehens in ewig neu gesetzter harmonischer Uebereinstimmung entströmt, — das *Wesen*, welches in beiden Seiten der Erscheinung sich offenbart, das ist das *Unbewusste* oder der unbewusste Geist in seiner Doppelnatur von kraftvollem *Willen* und logischer (also auch zweckthätiger) *Idee* und dieses All. Eine Unbewusste ist es, welches in seiner functionellen Individuation als „unbewusste Seele" bezeichnet wird" [1]). De „psychische Individualitäten" zijn volgens Von Hartmann dus te beschouwen als „ein Amalgam aus den Innerlichkeiten der den Organismus constituirenden Atome und den auf die verschiedenen organischen Individualitäten-Gruppen des gesammten Organismus gerichteten psychischen Functionen des All-Einen ...., zeitlich begrenzte, zwischen Entstehen und Vergehen des Organismus fallende, objective Phänomene ..., denen eine continuirliche Dauer nach Analogie der unorganischen Ur-Individuen nicht zugeschrieben werden kann" [2]). De *atomen* zijn dan te beschouwen als „individualisirte Acte des All-Einen", terwijl „die organisirende Funktion vom All-Einen selbst ausgeht" [3]). — Wie

verschiedenen Individuen *unmittelbar* auf ein und dasselbe absolute Centrum, oder führen sie zunächst auf verschiedene relative Centra, und erst *mittelbar* durch diese zu dem allgemeinen Centrum der Welt?" *We verwijzen hier echter weder met nadruk naar zijn aanvullingen in deze* „Die moderne Psychologie", S. 288 f.: „Die Individualseele ist.... kein *blosses* Summationsphänomen.... sondern.... ein Mehr und ein inhaltlich Höheres von psychischer Thätigkeit zu der Summe jener niederen psychischen Funktionen herzubringt."

[1]) „Ph. d. U.", I, S. 433.

[2]) „Neukantianismus, u. s. w." S. 232. Vrgl. o. a. „Ph. d. U." II, S. 256. Zie ook de zéér belangrijke plaats „Ph. d. U." II, S. 164, boven geciteerd, blz. 78, aanm. 1, en vooral „Neukant, u. s. w.", S. 312 f. f. — Voor een kort resumé aangaande het wezen der „reale Seele", vrgl. Von Hartmann's leerling A. Drews „das Ich, u. s. w," S. 301. f.f.

[3]) „Neukant., u. s. w.", S. 229. — Vrgl. voorts o. a. S. 298 f. f. (S. 299 „Als.... zweite *äussere* Bedingung habe ich die Güte der Leitung in den Nervenbahnen für die physiologischen, den psychischen Functionen correspondirenden Nervenschwingungen nachgewiesen." Vrgl. o. a. „Zur Physiologie der Nervencentra". Anhang „Ph. d. U." I, vooral S. S. 418/19).

kennis genomen heeft van Von Hartmann's systeem, zal het met mij eens zijn, dat het bovenstaande slechts een enkelen blik geeft op de beginselen van dat systeem. Die principien zijn door v. H. naar den tegenwoordigen stand der natuurwetenschap veelzijdig toegelicht en zoo „Speculative Resultate nach inductiv-naturwissenschaftlicher Methode" genoemd. Met dat al blijven ze *metaphysisch* en Von Hartmann's argumenten tegen het individualisme spitsen zich o. i. dan ook toe in twee werkelijk *metaphysische* bezwaren.

In de *eerste* plaats toch merkt hij op, dat niemand het onbewuste *subject van zijn eigen bewustzijn direct* maar het alleen als „*die an sich unbekannte* psychische *Ursache* seines Bewusstseins" kent. Derhalve kan niemand met grond beweren, dat deze onbekende oorzaak van *zijn* bewustzijn een *andere* dan die van zijn *naaste* is: „Mit einem Worte, die *unmittelbare innere oder äussere Erfahrung* giebt uns *gar keinen* Anhaltspunct zur Entscheidung dieser wichtigen Alternative, die mithin *vorläufig völlig offene Frage* ist. In einem solchen Falle tritt zunächst der Grundsatz in Kraft, dass die Principien nicht ohne Nothwendigkeit vervielfältigt werden dürfen, und dass man sich bei mangelnder unmittelbarer Erfahrung stets an die *einfachsten* Annahmen zu halten habe. Hiernach würde ohne Zweifel die *Einheit* des Unbewussten so lange supponirt werden müssen, als nicht der Gegner dieser einfachsten Annahme sich der ihm obliegenden Beweislast zu seinen Gunsten entledigt hat. Hierfür ist uns aber noch kein Versuch bekannt geworden; denn Herbart's Satz: „Wie viel Schein, so viel Hindeutung auf Sein" kann offenbar nur die *Vielseitigkeit*, aber nicht die *Vielheit* des Seins zu beweisen dienen, da bekanntlich ein und dasselbe Seiende nach verschiedenen Seiten meistens ganz verschieden erscheint" [1]). Zeer zeker blijft de *aseïtas* voor het *ééne Absolute* reeds een wonder: „das ewige

---

[1]) „Ph. d. U.", 10e Aufl., II, S.S. 156/7.

unergründliche Wunder des Nichtnichtseins, über das kein Denken hinauskommt" maar „wenn wir gar die beschränkte Essenz mit der Aseïtät der Existenz zusammenleimen wollten, so würden wir dies Wunder der Aseïtät für die zahllosen absoluten Existenzen zahllose Mal statuiren, und wir haben wahrlich an dem Einen (dem Urwunder oder Urproblem) gerade genug" [1]). Wanneer daarom Bahnsen tegenover Von Hartmann beweert, dat het wonder „der Aseïtät oder der Ursprünglichkeit des Seins" niets wonderlijker wordt, wanneer het niet *eenmaal* maar *ontelbare malen* voor ons staat, dan antwoordt Von Hartmann: „Dem kann ich entschieden nicht beipflichten. Das Unglaubliche, Unerhörte, Unvermuthete und schlechthin Unwahrscheinliche wird um so toller, und dreht unser Gehirn in um so Schwindelnderen Kreisen, je öfter es sich vor unserm erstaunten Blicke zeigt" [2]). En elders zegt hij: „Es bleibt uns dann kein Grund, über die nächstliegende und durch ihre Einfachkeit sich empfehlende Annahme hinauszugehen, dass das Vorstellungssubject oder die psychische Substanz aller bewussten (und natürlich auch unbewussten) Vorstellungen in der Welt *Eine* sei" [3]) — Wij brengen hier tegen in, herhalend, wat we reeds boven aanvoerden: zeer zeker op de studeerkamer „am grünen Tisch" is deze oplossing eenvoudiger maar voor hem, die uitging in de straten en stegen en daar zag het lijden en den strijd der menschen, dat altijd *individueel* is, voor hem, die door besef van zonde en wedergeboorte de waarde der persoonlijkheid leerde kennen, voor hem is dit beroep op den „eenvoud" der oplossing krachteloos, omdat daardoor een machtige factor in het wereldprobleem achteraf gedrongen wordt. —

We moeten erkennen, dat v. H.'s *tweede* objectie tegen Bahnsen's individualisme (en, we kunnen wel zeggen, tegen

---

1) „Neukant., u. s. w.", S. 185.
2) Ibidem, S. S. 229/30.
3) Ibidem, S. 300.

het individualisme in het algemeen) van grooter belang is dan zijn eerste, waarmede ze trouwens ten nauwste samenhangt. Die objectie luidt: „.... so bleibt doch Ein Punkt übrig, der bei der blossen Zurückweisung einer zahllosen Vervielfältigung des Wunders noch gar nicht zur Sprache gebracht ist, das ist die *Homogenität* der Essenz in den vielen ursprünglichen, und in ihrer ewigen Aseïtät von einander ganz unabhängigen Substanzen" [1]) en verder: „Ich weise nur darauf hin, dass, sobald das Eine sich in viele substantiell getrennte Theile zerspalten hätte, auch jede Beziehung, jedes Verhältniss zwischen diesen *disjectis membris dei* aufhören müsste, wogegen die Gleichartigkeit der Theile keinen Einwand begründen kann" [2]). In het algemeen is dan ook Von Hartmann's meening, dat: „Gesetzt den Fall nämlich, das die phänomenale Getrenntheit der Individuen nicht bloss auf einer Vielheit von Functionen des ihnen zu Grunde liegenden Wesens, sondern auf einer Nichtidentität des Wesens, auf einer Vielheit seiender Substanzen beruhte, so wären unter den Individuen keine realen Relationen möglich, wie sie doch thatsächlich bestehen [3]). — Een en ander staat in nauw verband met v. H.'s theorie der kennis, het *transcendentaal realisme* (influxus physicus, cf. boven, blz. 72, aanm.) maar ten slotte is de kwestie, of we aan het menschelijk individu *substantieele* beteekenis moeten toekennen, of dat de persoonlijkheid slechts *phaenomeen* van het Al-eene zou zijn, alleen op *metaphysisch* gebied uit te maken. Op gevaar af van te uitvoerig te schijnen moeten we dus nog een oogenblik bij v. H.'s metaphysische beginselen stil staan. De vraag, die ons hier bezig houdt, is ook voor het probleem der vrijheid van groot gewicht en eischt dus onze volle aandacht. —

Von Hartmann's *metaphysica* nu hangt met zijn

---

1) Ibidem, S. 230.

2) Ibidem, S. S. 230/1.

3) „Ph. de U.", 10e Aufl., II, S. 162. — Vrgl. verder o. a. S. 453 f.

atomen-leer onmiddellijk samen [1]). Zooals we zagen, [2]) is hij een voorstander van het *atomistisch dynamisme*: de atomen zijn op te vatten als „Kraftpuncte". Bij het begrip *kracht* hebben we dan te onderscheiden „das *Streben selbst* als reinen Actus" en „*das, was erstrebt wird als Ziel, Inhalt oder Object* des Strebens" [3]). Het *streven der kracht* echter is *wil*, [4]) welks *inhoud* of *object* gevormd wordt door de onbewuste *voorstelling* van datgene, waarnaar gestreefd wordt: „Die Aeusserungen der Atomkräfte sind also individuelle Willensacte, deren Inhalt in unbewusster Vorstellung des zu Leistenden besteht. *So ist die Materie in der That in Wille und Vorstellung aufgelöst.*" Wanneer we nu naar de verhouding van deze „Atomwillen" [5]) tot de *ruimte* vragen, dan blijkt, dat ze, als „Wille" en „Vorstellung", *onruimtelijk* moeten zijn: „Kurz und gut, *Wille und Vorstellung sind beide unräumlicher Natur, da erst die Vorstellung den idealen Raum, erst der Wille durch Realisation der Vorstellung den realen Raum schafft.* Hieraus folgt, dass auch der Atomwille oder die Atomkraft *nichts Räumliches* sein kann, weil sie, wie

---

[1]) De *atomen-leer* is van het grootste belang voor *ieder* systeem. We werken dit hier niet nader uit. Alleen zij er op gewezen, hoe voor dengene, die *stoffelijke ondeelbare atomen* aanneemt, Von Hartmann's geheele stelsel waardeloos wordt.

[2]) Zie boven, bldz. 86, 87.

[3]) Vrgl. voor het volgend overzicht: „Ph. de U.", 10e Aufl., II, S. S. 117/23.

[4]) Vrgl. Ibidem, I, Cap. A. IV.

[5]) Vrgl. „Das Grundproblem der Erkenntnisstheorie", S. 20; „Ph. d. U.", II, S. 121: dat „der gemeinschaftliche Durchschnittspunct aller Aeusserungen des Atomwillens" „etwas rein Ideelles", „Imaginäres" is en „nur mit einer grossen *Licenz* des Ausdruckes der *Sitz* des Willens oder der Kraft genannt werden kann; denn dass einzig Räumliche an der ganzen Sache sind die *Kraftäusserungen*, welche nie und nimmer den gemeinsamen Durchschnittspunct *erreichen*, indem dieser immer nur in ihrer *idealen* Verlängerung liegt. Trotzdem muss dieser Punct ein *bestimmter* im Verhältniss zu allen übrigen sein (denn zum oder im blossen Raume giebt es keinen bestimmten Punct), da nur so die Lage der *Kraftäusserungen* zu einander eine bestimmte sein kann, d. h. also die Entfernung des idealen Durchschnittspunctes von allen ähnlichen Durchschnittspuncten ist *bestimmt*. Daraus folgt natürlich, dass diese Entfernung sich auch *ändern* kann, d. h. dass der Punct bewegungsfähig ist."

Schelling sagt, *extensione prior* ist" [1]). En dan volgt de conclusie, waarom het hier gaat: „Nachdem wir als das räumlich Reale nur die Opposition, das Widerspiel der Actionen erkannt, die Kräfte selbst aber als etwas slechthin Uräumliches begriffen haben, verschwindet jeder Grund, Wille und Vorstellung im ewig Unräumlichen in eine zahllose Vielheit von Einzelsubstanzen zu zersplittern, und zwingt vielmehr die Unmöglichkeit des Aufeinanderwirkens solcher isolirten und berührungslosen Substanzen zu der Annahme, dass die Atome ebenso wie alle Individuen überhaupt blosse objectiv-reale Erscheinungen oder Manifestationen des All-Einen sind, in welchem, als in ihrer gemeinsamen Wurzel, ihre realen Beziehungen zu einander sich vermitteln können (vrgl. Cap. C. VII en XI)". Von Hartmann komt dus bij zijn atomen-leer tot den „letzten ohnehin unvermeidlichen Schritt zum metaphysischen Monismus" en zijn monisme bestaat dan, we zagen het, hierin, dat het „Eine Ueberseiende, welches alles Seiende ist" gekarakteriseerd moet worden als „reiner, unbewusster (unpersönlicher, aber unteilbarer, also individueller) Geist" [2]) met de attributen *wil* en *voorstelling* [3]), van welk Eéne de *individuen* slechts *phaenomena* zijn. —

Het ligt nu voor de hand, dat hij, die niet mee kan gaan met Von Hartmann's monisme, — en dus ook niet met zijn *geloof* [4]), dat de wereldverlossing (der grösst-

[1]) Voor den *tijd* vrgl. o.a. „Grundproblem", S. 20: „Jedes Kraftcentrum muss eine bestimmte Lage im Verhältniss zu allen andern, oder einen Ort haben, und die Art seiner Ortsveränderung im Verhältniss zu allen andern muss ebenfalls bestimmt sein. Ort und Ortsveränderung sind zunächst räumliche Bestimmungen; da aber jede Lagenbestimmung im System nur für einen bestimmten Zeitpunkt gilt, und jede Ortsveränderung oder Bewegung den Begriff der Geschwindigkeit in sich schliesst, so sind sie ebensowohl zeitliche Bestimmungen"; „Neukant. u. s. w.". S.S. 317/18: „Die Räumlichkeit kann nur als Inhalt einer (bewussten oder unbewussten) *Anschauungs*function gesetzt werden, die Zeitlichkeit haftet hingegen *jeder* Function jeder Thätigkeit, Bethätigung oder Action als solcher schon an, gleichviel, worin sie bestehe"; vrgl. „Ph. d. U.", I, S.S. 298/300 en II, S. 161.

[2]) „Ph. d. U.", II, S. 457.

[3] Ibidem, S. 453.

[4]) Er wordt, ibidem, S. 397, terecht door hem van *geloof* gesproken.

mögliche erreichbare Glückseligkeitszustand, nämlich der der Schmerzlosigkeit [1]) daarin zal bestaan, dat het Onbewuste in zijn vóór-wereldlijke rust terugkeert [2]); — in het zooeven door ons behandelde punt zijn principieel verschil met Von Hartmann te zoeken heeft. Het is dan ook onze overtuiging, dat v. H. in zijn metaphysica verder gaat dan wij gaan mogen: ons geloof aan een *transcendent God*, die tevens *de realiteit der wereld* zet, is niet het geloof van v. H. aan een *onbewusten*, *absoluten geest*. In de realiteit, door God gezet, zijn we in dien zin aan de grens van ons menschelijk kennen, dat we haar niet mogen opheffen. We zien dan ook niet in, dat het (transcendentaal) *realisme* noodzakelijkerwijze tot een *monistische* wereldopvatting leiden moet: men kan o. i. wel degelijk een reëele werking der objectieve (trans-subjectieve) wereld op het subject aannemen en daar bij blijven staan zonder zich ten slotte tot eenzijdig monisme te laten uitdrijven.

Zonder in bijzonderheden te treden willen we hier als onze opvatting aangeven, dat de mensch (*mikrokosmos*), de in den *makrokosmos* objectief uitgedrukte gedachten Gods (die dus voor den mensch ook *trans-subjectief* bestaan hebben [3]) nadenkend, zich naar zijn wezen (Gods beeld) ont-

---

[1]) Ibidem, S. 396.

[2]) Ibidem, S. 401: „Für Denjenigen, welcher den Begriff der Entwickelung gefasst hat, kann es nicht zweifelhaft sein, dass das Ende des Kampfes zwischen dem Bewusstsein und dem Willen, zwischen dem Logischen und Unlogischen nur am *Ziele* der Entwickelung, am *Ausgang* des Weltprocesses liegen kann; für Denjenigen, welcher vor Allem an der *All-Einheit* des Unbewussten festhält, ist die Erlösung, die Umwendung des Wollens in 's Nichtwollen, auch nur als *All-Einiger Act*, nicht als *individuelle*, sondern nur als Kosmisch-*universale* Willensverneinung zu denken (men lette hier op het verschil tusschen Schopenhauer en v. H., de eerste bleef, we zagen het boven, bldz. 84, aanm. 2, meer bij de individueele verlossing staan), als der Act, der das Ende des Processes bildet, als der *jüngste Augenblick*, nach welchem kein Wollen, keine Thätigkeit, „keine Zeit mehr sein wird." (Off. Joh. 10, 6). — G. Knauer: „das Facit aus E. v. Hartmann's Philosophie des Unbewussten," 1873, S. 28 f. f. deelt onze bezwaren tegen v. H.'s teleologie, maar doet overigens o. i. aan zijn diep-doordacht stelsel te kort.

[3]) Vrgl. hierbij desverkiezend v. Hartmann „Tr. Realismus", 3e Aufl., S. S. 111/12.

wikkelt. — Moet er bij deze opvatting „ein unerklärlicher Rest" („Ph. d. U." II, S. 123) overblijven, we kunnen ons dat getroosten, overtuigd als we zijn, dat we nooit een constitutief element van het wereldprobleem (het menschelijk individu, de concrete persoonlijkheid) aan het andere (het besef van de éénheid der dingen) mogen ten offer brengen. We hebben het *mysterie van de realiteit* [laten we het met Von Hartmann het „.... unergründliche Wunder des Nichtnichtseins" [1]), waarboven geen menschelijk denken uit komt, noemen], waarin alle verschijnselen óók de persoonlijkheid gegrond zijn, te aanvaarden, en kunnen er niet áchter grijpen of ervan abstraheeren zonder in Pantheïsme of Atheïsme te vervallen. We willen ons geenszins ontveinzen, dat er aan onze opvatting groote bezwaren, ook door v. H. herhaaldelijk aangewezen, verbonden zijn en dat ernstig nadenken en voortgezette studie nog veel zullen moeten aanvullen; maar, voor zoover we met ons denken gevorderd zijn, konden die bezwaren, ja ook het in ons zelf zoo sterk levend monistisch besef, ons inzicht niet veranderen. Hoe machtiger de idee der persoonlijkheid den denker aangrijpt, hoe onoplosbaarder hem het mysterie der individualiteit [2]) moet toeschijnen. Men heete onze redeneering dan ook niet „erbaulich", ze maakt slechts ernst met de dingen. —

We blijven dus het menschelijk individu beschouwen als

---

[1]) „Neukantianismus, u. s. w.", S. 185, boven, blz. 80. — Wij herinneren hier tevens aan de „creatio prima" der Dogmatiek.

[2]) Vrgl. J. H. Fichte: „Anthropologie", 2e Aufl., 1860, S.S. 118/19 (vrgl. echter v. H. „Ph. d. U.", II, S. 159): „Wäre nun demungeachtet dieser Individualismus nur Schein und Lüge, so ist von Rechts wegen an eine solches behauptende Psychologie die Anforderung zu stellen, die seltsame *Täuschung* zu erklären, wie wir in unserm *unmittelbaren* Bewusstsein uns *niemals* als ein allgegemeines Wesen fühlen, wie ganz im Gegentheil jeder Erkenntniss-, Gefühls- und Willensact, ja die ganze Geschichte unsers Selbstbewusstseins auf höchst energische Weise die Geschiedenheit der Individuen, also die Realität des Individualismus beurkundet;" — S. 121: „..... wie sehr wir auch es versuchen, durch metaphysische Abstraction in jene Allgemeinheit des Geistes uns hinaufzuschrauben, der natürlichen Wirkung unsers Selbstbewusstseins überlassen, sinken wir unablässig Zurück auf den Standpunkt des Individualismus und zur Zuversicht auf denselben." — P. Bierens de Haan, „Hoofdlijnen eener Psychologie met metafysischen Grondslag", 1898, blz. 4: „Aangaande den grond van ons wezen beseffen

een *willend-voorstellend wezen* [1]), van *meer dan phaenomenale* beteekenis en verschillen in deze van Schopenhauer zoowel als van Von Hartmann. Dit menschelijk individu verwerkelijkt zich in de *realiteit*, door God gezet en waarvan het menschelijk denken niet abstraheeren kan zonder tot verminkte beschouwingen te komen. In die *realiteit* nu zijn drie *trappen*, indien we het zoo mogen noemen, te onderscheiden: de *anorganische*, de *organische* wereld en de *menschelijke individuen* (persoonlijkheid). We kunnen hier niet ingaan op de vraag, of men de anorganische en de organische wereld uit één principe kan verklaren [2]), maar sluiten ons in elk geval, waar het de *persoonlijkheid* betreft, aan bij I. H. Fichte's woord: „Jede höhere Wesensstufe in der Natur ist ein solcher *neuer Anfang* und macht ein *neues Erklärungsprincip* nöthig [3])." Dat die persoonlijkheid een eigen „Erklärungsprincip" vereischt, hebben

---

wij, dat hij moet zijn individueel, wij hebben het besef een individueel bestaan te voeren, een individualiteit, een ik-heid te zijn. En wel bestaat die ik-heid niet als voorstelling, maar het voorstellende in ons is een ik-heid." — Over het „Einmalige" der Persoonlijkheid vrgl. Dr. W. Windelband „Geschichte und Naturwissenschaft" (rectorale rede, Strassburg, 1894), 2e Aufl., 1900, S. 22.

[1]) Ter voorkoming van misverstand vermijden we het woord *substantie*, dat b.v. verworpen wordt door Ch. Renouvier „Le Personnalisme", 1903, préface, p. VI, VII: „C'est donc sous l'aspect de la personnalité que nous devons rationnellement nous représenter la synthèse totale des phénomènes et définir le monde réel, le monde vivant. L'Inconditionné, la Substance, les Noumènes sont des abstractions, de pures fictions intellectuelles." — Vrgl. voorts Mr. J. A. Levy „Het Indeterminisme" (de psychische Causaliteit), 1901, bldz. 101: „De „substantie" der oudere psychologie, heeft de nieuwere vervangen, door *het empirische subject*.... (Wundt)." (Vrgl. bldz. 138). — P. Bierens de Haan, t. a. p., bldz. 69[1]): „Eigenschap, toestand en verschijnsel zijn alle drie accidenties en als zoodanig na verwant; tegenover alle drie staat gelijkelijk het ding als substantie...." — Belangrijk blijven in deze nog steeds de werken van I. H. Fichte (cf. Drews „das Ich", S. 221 f. f.; Von Hartmann „Ph. d. U.", I, S. XI) vrgl. b.v. „Zur Seelenfrage," 1859, S. 23; „Anthropologie," 2e Aufl., vooral S. S. 102, 3, S. 183; „Psychologie" 1864, I, S. 21. — Tegenover het eenzijdig *empirisme* van onzen tijd leze men voorts Erdmann's „Leib und Seele" (Ed. Bolland, 1902), waarmede we ons overigens niet vereenigen kunnen.

[2]) Dit zou ons leiden tot de kwestie van het *vitalisme*, vrgl. o.a. G. Bunge: „Physiol. Chemie. Erste Vorlesung".

[3]) „Anthropologie", 2e Aufl., 860, S. 158.

we hier boven voldoende als onze meening kenbaar gemaakt: we zouden de persoonlijkheid willen noemen het *tweede* mysterie (naast het mysterie der *physische* realiteit) [1], dat zich bij de beschouwing van het wereldprobleem aan ons opdringt. Zeer zeker is de persoonlijkheid in haar *verschijning* gebonden aan het organisme van ons lichaam en dit organisme is ten slotte te herleiden tot een *veelheid* [2]), maar in die veelheid is de persoonlijkheid als *eenheid* (een integreerend deel van het wereldprobleem) niet op te lossen. De persoonlijkheid is als samengevlochten met de natuur en gegrond in de *physische* realiteit [3]) maar treedt in die realiteit in als een verschijnsel van zéér bijzonderen aard, dat zich zonder meer uit *die* realiteit niet laat verklaren. We zijn er dan ook van overtuigd, dat het *monisme* (hoe machtig het zich ook aan ons *persoonlijk* opdringt) het probleem der individualiteit nooit tot rust kan brengen. —

Ten slotte een enkel woord over het begrip „geest". In ons vorig hoofdstuk [4]) wezen we er reeds op, dat dit begrip dikwijls misbruikt wordt voor allerlei ledige abstracties en dat we ons van die abstracties willen vrij houden. De mensch is onverbrekelijk met de natuur verbonden, zijn wezen is op zulk een wijze in de physische realiteit gegrond, dat abstracte theorieën alleen kunnen dienen om helder inzicht in deze te vervluchtigen tot woordenspel. Het wil ons dan ook voorkomen, dat we het begrip „geest" *beschrijvend* winnen moeten. Zeer

---

[1]) Kant, „Kritik der prakt. Vernunft" (Ed. Reclam.), S. 105, zegt „Es kann nichts Minderes sein, als was den Menschen über sich selbst (als einen Theil der Sinnenwelt) erhebt, was ihn an eine Ordnung der Dinge knüpft, die nur der Verstand denken kann, und die zugleich die ganze Sinnenwelt, mit ihr das empirisch-bestimmbare Dasein des Menschen in der Zeit und das Ganze aller Zwecke (welches allein solchen unbedingten praktischen Gesetzen, als das moralische, angemessen ist) unter sich hat. Es ist nichts anders als die *Persönlichkeit*...."

[2]) Vrgl. hierbij J. H. Fichte, a. a. O., S. 207.

[3]) Vrgl. J. H. Fichte, a. a. O, S. 183: „Was die Seele im Unterschiede von dem andern Realen auch übrigens sei, an den nothwendigen Bedingungen *alles* Realen wird sie sicherlich theilnehmen."

[4]) Zie boven, blz. 55, 56.

zeker valt de menschelijke geest met het „ik" samen; maar we moeten dit „ik" *concreet* en *niet abstract-algemeen* nemen: „Ebenso wenn ich sage: Ich: meine ich Mich als diesen alle Anderen ausschliessenden, aber was ich sage, Ich, ist eben jeder, — Ich, der alle Anderen von sich ausschliesst. — Kant hat sich des ungeschickten Ausdrucks bedient, dass Ich alle meine Vorstellungen, auch Empfindungen, Begierden, Handlungen u. s. f. begleite. Ich ist das an und für sich Allgemeine, und die Gemeinschaftlichkeit ist auch eine, aber eine äusserliche, Form der Allgemeinheit. Alle anderen Menschen haben es mit mir gemeinsam, Ich zu sein, wie es allen meinen Empfindungen, Vorstellungen u. s. f. gemeinsam ist, die Meinigen zu sein. Ich aber abstrakt als solches ist die reine Beziehung auf sich selbst, in der vom Vorstellen, Empfinden, von jedem Zustand, wie von jeder Partikularität der Natur, des Talents, der Erfahrung u. s. f. abstrahiert ist. Ich ist insofern die Existenz der ganz abstrakten Allgemeinheit, das abstrakt Freie. Darum ist das Ich das Denken als Subjekt, und indem Ich zugleich in allen meinen Empfindungen, Vorstellungen, Zuständen u. s. f. bin, ist der Gedanke allenthalben gegenwärtig und durchzieht als Kategorie alle diese Bestimmungen" [1]). Hij, die doorziet, hoe onze geheele wereldopvatting beheerscht wordt door de vraag aangaande *de identiteit* van *wil* en *voorstelling*, welke vraag ten slotte neerkomt op de kwestie, welke beteekenis we aan het *concrete* hebben toe te kennen, zal het met ons eens zijn, dat nadere behandeling van dit punt alleen een proefschrift waard zou wezen. We komen in het volgende hoofdstuk kort op deze kwestie terug, omdat ze tevens van het grootste belang is voor het probleem der wilsvrijheid. Hier alleen een uitspraak van den jongen Fichte: „Das „endliche Ich" soll der „daseiende Widerspruch" sein, der „Geist" dagegen sei die Macht, innerhalb der Entwickelung des Bewusstseins „dies

[1]) Hegel, „Kleine Logik" (Ed. Bolland), S. 33.

Nichtige als nichtig zu setzen" und aus ihm „die vernünftige Allgemeinheit hervorzubringen". Das „Ich" ferner sei das erste Zeichen und der Ausdruck dieser im endlichen Subjecte waltenden Allgemeinheit; Ich = Ich ist *formeller* Ausdruck der „allgemeinen Vernunft". Da dieser ganze Process *innerhalb unsers Bewusstseins* vorgehen, ja den *einzigen* Inhalt desselben bilden soll, so muss nothwendig angenommen werden, dass dieser Inhalt auch als *Thatsache* unserm Bewusstsein gegenwärtig, ja das Allergewisseste für dasselbe sei. Das gerade Gegentheil davon findet statt. In allen bezeichneten Punkten *widerspricht* die Aussage des sich selbst überlassenen Bewusstseins jener Auffassung auf das entschiedenste ... [1]).

Wanneer we dan het begrip „geest" nader omschrijven zullen, moet het ons geheele *willend,* (gevoelend [2])) en *voorstellend* leven omvatten en valt dus samen met onze persoonlijkheid als *geheel* genomen. Die *persoonlijkheid* nu zet zich (als eenheid) *centraal* in haar verhouding tot *God* (religie), wederom *centraal* in haar verhouding tot *medemensch en natuur* (zedelijkheid), ze neemt kennis van de *vaste vormen en wetten*, waarin en waarnaar de realiteit zich openbaart (wetenschap), ze beschouwt *het wereldprobleem als geheel* (wijsbegeerte), ze houdt zich bezig met *de concrete verschijning* der realiteit (kunst). Het begrip „geest" is dus veel omvattend en geenszins van de zinnelijkheid, van de natuur (de dadelijke openbaring der realiteit) af te scheiden. — Het komt ons daarom minder juist voor, wanneer Prof. R. Eucken het in de „mittelalterliche Vorstellungsweise" laakt, dat „Das Charakteristische dieser

---

[1]) „Anthropologie", 2e Aufl., S. 133. — In het bijzonder houdt Fichte zich met Hegel's philosophie bezig in zijn: „Die Idee der Persönlichkeit und der individuellen Fortdauer", 1834.

[2]) Drews „das Ich, u. s. w.", S. 180, ziet in „das Gefühl" „den Keim und die Wurzel auch unserer Erkenntniss-elemente" en zegt dan, S. 181: „Lust und Unlust nämlich, als die beiden Pole des Gefühls, sind Affektionen, Bestimmungen oder Zustände des *Willens*. . . ."; vrgl. voorts Von Hartmann „Ph. d. U.", 10e Aufl., I, „Das Unbewusste im Gefühl", S.S. 210/24; ook Schopenhauer: „W. a. W. u. V." I, § 11 en boven blz. 15, aanm. 3.

Vorstellungsweise..... war die Bindung aller geistigen Realität an ein sinnliches Element, das Unvermögen, geistige Grössen ohne eine sinnliche Verkörperung als wirklich anzuerkennen [1]." Het gevaar, om door dergelijke uitspraken tot een eenzijdige accentueering van het „Geistes-leben" te komen [2]), ligt voor de hand. Merkwaardig is dan ook, dat de *realist* er altijd toe neigt, de zinnelijkheid onder het begrip „geest" te subsumeeren [3]). Zeer zeker, de „geest" treedt ordenend op, ook op het gebied van het zedelijke leven en zal zich dus tegen bandelooze zinnelijkheid (nu opgevat in uitsluitend *zedelijken* zin) verzetten [4]) maar zijn bestaanswijze buiten het zinnelijke (het reëele) om, is eenvoudig niet aan te wijzen voor het menschelijk denken. — Gaan we van den *menschelijken* geest over op het begrip geest *in het algemeen*, dan verstaan we daaronder de *gedachten Gods* in haar *objectief* (makrokosmisch en dus voor den mensch *trans-subjectief* kunnende blijven) bestand, welke gedachten door den menschelijken geest *subjectief* (mikrokosmisch) worden gereflecteerd. —

Met deze enkele aanwijzingen moeten we volstaan. Hoe schetsmatig dit hoofdstuk ook moge wezen, de punten, waarom het gaat, achten wij voldoende in het licht gesteld. —

---

[1]) „Thomas von Aquino und Kant, ein Kampf zweier Welten", 1901, S. 9.

[2]) Met betrekkelijke achterstelling o. a. van wat wij „wetenschap" noemden, zie vorige bladzijde.

[3]) Vrgl. o.a. J. H. Fichte, „Anthropologie", 2e Aufl., S.S. 266/7; Von Hartmann „Ph. d. U.", I, S. 215: „.... auch das Sinnliche, insofern es eben Empfindung ist, ruht schon auf dem geistigen Boden der Innerlichkeit, und auch das Geistige, insoweit es das *Bewusstsein* erfüllt, bildet nur die Blüthe des Baumes der Sinnlichkeit, auf dem es erwachsen ist, und von dem es sich niemals losreissen kann"; vrgl. „Religion des Geistes", 2e Aufl., S. 204.

[4]) Op zijne wijze Giordano Bruno „Von der Ursache, dem Princip und dem Einen", Duitsche vertaling van A. Lasson, 3e Aufl., S. 38 „..... Kann doch die geistige Substanz nimmer von der materiellen überwunden werden, sondern hält vielmehr diese in Schranken."

HOOFDSTUK III.

De transcendentale Vrijheid.

Dit alles moest voorafgaan, opdat we nu het probleem der wilsvrijheid in zijn diepte zouden kunnen peilen. De opvatting aangaande de *persoonlijkheid* toch is van de grootste beteekenis voor het standpunt, dat men met betrekking tot dit probleem inneemt. — Wie b.v. met Prof. Ziehen het „Ik" eigenlijk maakt tot een aggregaat van „Empfindungen" en „Vorstellungen" [1]) kan aan de persoonlijkheid als *eenheid* geen groote waarde toekennen. Prof. Ziehen noemt „dieses einfache Ich", — uitsluitend *psychologisch* beschouwd (afgezien van zijn „tiefe erkenntnisstheoretische Begründung"), — dan ook slechts „eine theoretische Fiction" [2]). Dat er bij zulk een opvatting van *wilsvrijheid* tevens geen sprake kan zijn, is duidelijk. Immers, de mensch is geheel gedetermineerd door de *wetmatige opeenvolging* van die *gewaarwordingen* en *voorstellingen* en „Das Wollen bezeichnet also eine *seelische Situation*, welche ausschliesslich durch ganz bestimmte Vorstellungen uud Gefühlstöne gekennzeichnet ist. Der alte Wahn für das Wollen eine ganz einfache psychologische Definition geben zu wollen muss endlich fallen" [3]).

Met nadruk wijzen we erop, hoe het *wortel*-verschil tusschen Ziehen's psychologie en een dergenen, die „der alte Wahn"

---

[1]) „Leitfaden der Physiol. Psychologie", 6e Aufl., 1902, S. 209 f.

[2]) Ibidem, S. 210.

[3]) Ibidem, S. S. 252/3 en even van te voren: „Der Ausdruck: „ich will" bezeichnet also zunächst den objectiven Status quo unseres Gehirns und zwar speciell die Constellation der latenten Vorstellungen, nicht nur das subjective Bewusstsein eines bestimmten Augenblicks." Vrgl. S. 20.

nog steeds geboeid houdt, n.l. Von Hartmann, *hierin* is te zoeken, dat Prof. Z. eigenlijk alleen het *bewuste* [1]) element in de psychologie wil erkennen en dus de *reflex-bewegingen* ervan uitsluit [2]), terwijl Von Hartmann de *reflexen* ook reeds als *psychisch* [3]) (het onbewuste) beschouwt en ze ontleedt in *motief* en *wil*, *perceptie* en *reactie* maar; „die Ueberleitung vom Reiz zur Reaction, vom Motiv zum Willen, der eigentliche springende Punkt im Reflex, bleibt ewig dem Lichte des Bewusstseins verhüllt" [4]). — Van hoe groote beteekenis dit verschil [5]) is, blijkt hieruit, dat Ziehen's psychologie niet boven de opeenvolging van „Empfindungen" en „Vorstellungen" uit kan en dus zoogenaamd „empirisch" blijven moet, terwijl Von Hartmann's psychologie als van zelf overleidt tot zijn gesloten *metaphysisch* systeem [6]). Von Hartmann zegt dan ook naar aanleiding van Ziehen's weigering om een „besonderes Willensvermögen" aan te nemen: „Dieser Schluss ist vollkommen bündig, wenn seine Prämissen richtig sind, d. h. wenn alle psychischen Prozesse nur der passive Widerschein materieller Vorgänge sind und unter Wollen nur etwas bewusst Psychisches zu verstehen ist. Es ist dann eine Fiktion, dass es so etwas wie Wollen gebe, und es ist viel konsequenter, dies offen auszusprechen, als sich der Selbsttäuschung hinzugeben, dass man fortfahren dürfe, etwas Wollen zu

---

1) „Dass er (Ziehen) seine physiologischen Erklärungen für ausreichend in jeder Hinsicht erachtet, ist nur darum begreiflich, weil er vor allen Thatsachen, die über ihr Bereich hinausgehen, die Augen geschlossen hält, insbesondere vor der unbewussten Finalität, die sich hinter dem Gefühlston oder Interesse versteckt." — (Von Hartmann „Die moderne Psychologie", S. 156).

2) „Reflexe und Automatismen sind nur physiologische Vorstufen der bewussten Handlung, nicht psychologische" („Leitfaden", S. 13, cf. 22).

3) „Ph. d. U.", 10e Aufl., I, S. 377 f. f.

4) Ibidem, S. 383.

5) We vragen hier is zúlk een principieel verschil ten slotte altijd nog maar buiten de *metaphysica* om te verdiscussieeren?

6) We verwijzen in deze naar de belangrijke plaats, die we boven, blz. 60, citeerden.

nennen, was doch anerkanntermassen nur Vorstellung, Gefühl und Empfindung ist"[1]).

Na hetgeen voorafging zal het niemand verwonderen, dat we ons met Ziehen's opvattingen (bij die van Von Hartmann hebben we nog nader stil te staan) niet vereenigen kunnen. Het probleem moet *dieper* gegrepen worden en dáár beslist, welk standpunt men in deze heeft in te nemen. Uit ons vorig hoofdstuk is gebleken en het zal in het vervolg nog nader blijken, dat de *idee der persoonlijkheid* voor ons de factor bij uitnemendheid moet heeten, die evenzeer aandacht vereischt als de vaste wetten, waarnaar „Empfindung" en „Vorstellung" in ons *psychisch* leven werken. —

Het standpunt nu, dat Schopenhauer innam, biedt ons stof te over om onze aandacht te vestigen op den *grond* der verschijnselen. Wij zagen in ons inleidend hoofdstuk, hoe het eigenlijk niet meer dan een *waan* is, een waan, die voortkomt uit gebrek aan wijsgeerige bezinning, wanneer men meent, dat ook maar één man van wetenschap bij de *empirie* blijft staan, zelfs de *atomist* huldigt een *metaphysisch* beginsel, ja ook het *verwerpen* der *metaphysica* kan alleen geschieden uit kracht van een *wereldopvatting*, dus op grond van de verworpen *metaphysica* zelve. Hoeveel te meer zal dan de vraag, of men op *psychologisch* gebied de leer van *psycho-physiologisch parallelisme,* van *associatie*, van *apperceptie*, van *psychische causaliteit*, van het *bewuste*, van het *onbewuste,* enz. moet huldigen, ons naar het gebied der *kennisleer* en der *metaphysica* verwijzen. — We staan hier nu niet verder bij stil. Uit onze uiteenzetting van Schopenhauer's opvatting in deze bleek reeds voldoende, dat er achter ons probleem meer schuilt dan men bij een vlak empiristische beschouwing meenen zou. Al onze voorstellingen worden gedragen door ons *subject* en het is alleen op *metaphysisch* gebied uit te maken, welke beteekenis men aan dat subject heeft toe te kennen. Schopenhauer heeft er aldus

---

[1]) „Die moderne Psychologie", S. 232.

onze aandacht op gevestigd, dat *oorzaak*, *werking*, *motief* en *wilsuiting*, a. h. w. slechts de *oppervlakte* van het probleem raken [1]) en dat het alleen van gebrek aan doorzicht getuigt, wanneer men waant met het *empirisch* constateeren van een en ander het probleem der wilsvrijheid te hebben doorgrond. Ons doel is dan ook slechts, de gedachte der *transcendentale* vrijheid, door Schopenhauer gehuldigd, te releveeren en nader te beschouwen. We bepalen ons tot de *principieele* bespreking in zeer breede trekken van die gedachte, omdat het ten slotte toch de *principien* zijn, waarop het óók in deze aankomt. —

Vooraf vereischt de nadere bepaling „transcendentaal" van het begrip „vrijheid" eenige toelichting. Kant definieert „die transcendentale *Freiheit*" als: „eine Causalität, durch welche etwas geschieht, ohne dass die Ursache davon noch weiter durch eine andere vorhergehende Ursache nach nothwendigen Gesetzen bestimmt sei, d. i. eine *absolute Spontaneität* der Ursachen, eine Reihe von Erscheinungen, die nach Naturgesetzen läuft, *von selbst* anzufangen" [2]). Prof. Dr. F. Frederichs merkt hierbij op: „Die Idee dieser Freiheit (unbedingte Kausalität, eine frei wirkende Ursache, die selbst nicht wieder Wirkung ist) nennt Kant *transcendental*, weil sie ein Begriff a priori von einem Gegenstande ist im Gegensatz zu dem psychologischen Begriff der Freiheit, welcher empirisch ist" [3]). En tot recht verstand van de beteekenis, die Kant aan den term „transcendental" in het algemeen hecht, dient ons Dr. R. Falckenberg's toelichting: „Mit *transcendental* bezeichnet Kant die Erkenntnis (die Auffindung, den Nachweis) des Apriori und seiner Beziehung auf Erfahrungsgegenstände. Leider benutzt er das gleiche Wort oft genug nicht nur zur Bezeichnung des Apriori selbst, sondern auch als Synonym für transcendent. In allen drei Fällen bildet empirisch den

---

[1]) Zie boven, blz. 27 v.

[2]) Kr. d. V." (Ed. Reclam), S. 370.

[3]) „Der Freiheitsbegriff Kants und Fichtes", 1886, S. 10. (Vrgl hierbij echter Neumark, a. a. O, S. 3, Anm. 1).

Gegensatz, nämlich: empirisch-psychologische *Untersuchung* mittelst Beobachtung im Unterschied von *erkenntnis-theoretischer* aus Prinzipien, empirischer *Ursprung* im Unterschied vom Ursprung aus reiner Vernunft, empirischer *Gebrauch* im Unterschied von der Anwendung über die Erfahrungsgrenze hinaus" [1]). Wanneer nu Schopenhauer de uitdrukking „transcendentale Freiheit" van Kant overneemt, dan verschilt hij overigens in de opvatting dier vrijheid *zelf* aanmerkelijk met Kant. Zooals bekend is, kwam Kant met zijn begrip der vrijheid als „unbedingte Kausalität" ten slotte tot zijn beschouwingen aangaande den *kategorischen imperatief* („du sollst"). Tegen zijn hierop gebaseerde stelling, dat het „in einer praktischen Philosophie" ons niet te doen is om „Gründe anzunehmen, von dem, was *geschieht*" maar om „Gesetze von dem, was *geschehen soll*, ob es gleich niemals geschieht" [2]) verzet Schopenhauer zich: „Dies is schon eine entschiedene *Petitio principii.* Wer sagt euch, dass es Gesetze giebt, denen unser Handeln sich unterwerfen *soll?* Wer sagt euch, *dass geschehen soll, was nie geschieht?* — Was berechtigt euch, dies vorweg anzunehmen und demnächst eine Ethik in legislatorisch-imperativer Form, als die allein mögliche, uns sofort aufzudringen? Ich sage, im Gegensatz zu Kant, dass der Ethiker, wie der Philosoph überhaupt, sich begnügen muss mit der Erklärung und Deutung des Gegebenen, also des wirklich Seienden oder Geschehenden, um zu einem Verständniss desselben zu gelangen ..... [3]). Hij komt dan tot de conclusie, dat er maar één wet voor den menschelijken wil bestaat en wel „das Gesetz der Motivation", „ein Naturgesetz" en gaat voort: „Hingegen *moralische* Gesetze, unabhängig von menschlicher Satzung, Staatseinrichtung, oder

---

[1]) „Geschichte der neueren Philosophie", 1e Aufl., 1886, S. 261, Anm. 1.

[2]) Vgl. „Grundlegung zur Metaphysik der Sitten," Ed. v. Kirchmann, 2e Aufl., S. 51. — Schopenhauer citeert naar de *3e* Aufl. van 1792, S. 62 en de editie Rosenkranz, S. 54.

[3]) „Die beiden Grundprobleme der Ethik", Grundlage der Moral, S. 120.

Religionslehre, dürfen ohne Beweis nicht als vorhanden angenommen werden....." [1]). Dit verschil tusschen Kant en Schopenhauer is natuurlijk van het grootste belang voor beider standpunt in zake het probleem der vrijheid. Bij Kant houdt het vrijheidsbegrip nog verband met de kategorie der *causaliteit:* natuur en vrijheid zijn beiden aan haar onderworpen. Anders Schopenhauer: de *wil* is volgens hem „erkentniss- und grundlos", bij de vrijheid hebben we dus niet aan *wetten* of *noodzakelijkheid* te denken maar te grijpen áchter de verschijning in het mysterie van het *esse.* Daarom definieert S. het begrip der *transcendentale vrijheid* anders dan K., aldus [2]): „Diese Freiheit aber ist eine *transcendentale*, d. h. nicht in der Erscheinung hervortretende, sondern nur insofern vorhandene, als wir von der Erscheinung und allen ihren Formen abstrahiren, um zu dem zu gelangen, was, ausser aller Zeit, als das innere Wesen des Menschen an sich selbst zu denken ist" [3]). — *Wij* hechten aan genoemd begrip de beteekenis van *vrijheid in het algemeen* tegenover de eenzijdige opvatting, dat we het probleem van den menschelijken wil voldoende verklaard zouden hebben, indien we de determineerende geldigheid van de wet der *causaliteit* ook op dit gebied hadden aangewezen [4]). —

---

1) Ibidem, S. 121.

2) Het verschil tusschen Kant's, Schelling's en Schopenhauer's vrijheidsleer is herhaaldelijk uiteengezet. Wij gaan hierop dan ook niet nader in maar stellen ons voor de beteekenis van het begrip der *transc.* vrijheid in het algemeen toe te lichten. Voor genoemd verschil verwijzen we slechts naar Dr. D. Neumark „Die Freiheitslehre bei Kant und Schopenhauer", 1896, vooral S. 87 f. f. en de daar aangegeven werken; Anna Wyczolkowska (proefschrift, Zürich 1894): „Schopenhauer's Lehre von der menschlichen Freiheit in ihrer Beziehung zu Kant und Schelling."

3) „Die beiden Grundprobleme, u. s. w.", Freiheit des Willens, S. 96; zie ook boven, bldz. 37.

4) Vrgl. hierbij Von Hartmann „Das sittliche Bewusstsein," 2e Aufl., S. 380: „Negativ ausgedrückt wäre dies (das Moralprincip der tr. Fr.) *die Unabhängigkeit der Beschaffenheit des Individual-charakters von der Bestimmtheit durch äussere Gründe.* Positiv liesse es sich am besten wiedergeben durch die Bestimmung: *Aseität des Individuums nach Seiten seiner Essenz.*"

Dr. Leo Müffelmann [1]) beweert aangaande de leer der *intelligible* (transcendentale) *Freiheit:* „Diese Lösung des Freiheitsproblems wird nun in der neuesten Philosophie nicht von allzuvielen Denkern vertreten. Nur noch einzelne erklären sich für sie, und bei diesen nimmt diese Lehre dann ganz verschiedene Formen an." Dan volgen die verschillende opvattingen, welke we hier volledigheidshalve in het kort weergeven.

Kuno Fischer [2]) neemt aan, dat de wet der *causaliteit ook* voor het *zieleleven* geldt, want alle wilsbesluiten worden door *motieven* bepaald (S. 14). Onze handelingen zijn gevolgen van ons *natuurlijk karakter.* Ieder menschelijk individu heeft echter zijn eigen karakter en de ontplooiing van dat karakter noemt men *individueele vrijheid* (S. 22). De vraag is nu echter, of dit karakter weer het product is van zekere factoren òf het gevolg van een vrije, willekeurige beslissing? Hier sluit F. zich aan bij Kant. Wij zijn er ons van bewust, dat iedere handeling, hoewel bepaald door het karakter, toch tevens *vrij* is, evenals de wilsdaad, die het karakter zelf bepaald heeft. (S. 24). Dit bewustzijn nu vindt zijn uitdrukking in het *geweten*, den „Erkenntnis- und Beweisgrund" (S 25), dat onze handelingen *noodzakelijk* (determiniert) zijn maar tevens *vrij* („verschuldet"). De conclusie luidt dan: „Wäre der natürliche Charakter keine That der Freiheit, so gäbe es kein Gewissen; wären unsre Gesinnungen und Handlungen nicht notwendige Folgen des natürlichen Charakters, so gäbe es auch keins" (S. 25). — Volgens Müffelmann zou het dan niet duidelijk zijn, of F. de „intelligible Freiheit" aan de *afzonderlijke handelingen*, of aan het *karakter* toekent. Waarschijnlijk het laatste („eine überzeitliche Wahl des Charakters"). —

---

[1]) „Das Problem der Willensfreiheit in der neuesten deutschen Philosophie", 1902, S. S. 51/60; vrgl. voorts de geheele § 2. „Der Indeterminismus."

[2]) „Ueber das Problem der menschlichen Freiheit." Rektoratsrede, Heidelberg, 1e Aufl. 1875 (2e Aufl., 1882).

Rudolf Eucken[1]): in de wereld der verschijnselen, „der Welt der Beziehungen", is alles bepaald. De vraag is echter, of de samenhang van dit alles „unser einziger Daseinskreis" mag heeten. Neen, er bestaat een „Welt des Geistes", waarin eene „selbständige und wesenhaftere Wirklichkeit" verschijnt, die zich ook in den mensch ontvouwt. In *deze* werkelijkheid vindt een „ursprünglicheres und selbstthätigeres Geschehen" plaats (S. 261). E. trekt hieruit de consekwentie „dass in dem Vernunftwesen etwas Zeitloses und Ursprüngliches hervorbrechen kann, sowie dass freilich nichts ohne zureichenden Grund geschieht, dass es aber nicht ausgemacht ist, ob der Grund stets im voraus gegeben sein muss und nicht auch *ursprünglich* entstehen kan." Loochent men deze „Welt des Geistes", dan vervallen verantwoordelijkheid, persoonlijkheid, karakter, ja „alle geistigen Werte". (S. 262). —

Meer in het bijzonder sluiten zich bij Schopenhauer aan: Lamezan[2]), die geen nieuwe gezichtspunten geeft.

Philip Mainländer (Batz)[3]): de menschelijke wil kan nooit in *indeterministischen* zin vrij genoemd worden. Men kwam tot deze verkeerde voorstelling, doordat men op grond van de „Deliberationsfähigkeit des Geistes" tot de „Freiheit des Willens" besloot, en omdat men zag, dat de mensch ook *tegen* zijn karakter of natuur handelen kan. Dat *karakter* is echter bepaald en, is het *motief* („seinerseits wieder bedingt und Endglied einer Kausalkette") sterk genoeg, dan *moet* het reageeren. Handelt nu de mensch tegen zijn karakter, dan is de verklaring hierin te zoeken, dat er zich reeds „Gegen-

---

[1]) Müffelmann geeft als hoofdplaats voor Eucken's opvatting in deze aan: „Die Grundbegriffe der Gegenwart", 2e Aufl., 1893, S. 259—263. — Prof. Eucken zelf had de welwillendheid ons bovendien te verwijzen naar: „Einheit des Geisteslebens," S. 377, 399 f.f., 426 f.f.; „Kampf um einen geistigen Lebensinhalt," S. 31 f.f., 141 f.f.; „Wahrheitsgehalt der Religion," S. 145, 216 f.f., 356 f.f. en stelde uitvoerige behandeling in het uitzicht voor den *derden* druk der „Grundbegriffe der Gegenwart."

[2]) „Ueber menschliche Willensfreiheit und strafrechtliche Zurechnung. Zeitschrift: „Nord und Süd" Aprilheft 1880, S. 102 f.f.

[3]) „Die Philosophie der Erlösung," 3e Aufl., 1894, I.

strömungen gegen den Charakter" met noodzakelijkheid gevormd hebben, welke „stroomingen" door het motief heerschende worden. Een voorbeeld van deze karakter-verandering treffen we aan in de „Willensverneinung", die voortkomt uit de kennis van zijn ware heil. Deze kennis is „mit Notwendigkeit in ihm aufgegangen und mit Notwendigkeit muss er ihr folgen." (S. 176, 177). Het gevoel van *verantwoordelijkheid* echter dwingt ons tot de aanname van een *intelligibele vrijheid*, welke M. aldus aangeeft: „Jedes Wesen hat eine Beschaffenheit, ein Esse, die es sich *nicht* mit *Freiheit* hat wählen können. Aber jedes sein giebt Anweisung auf ein andres, und so kommen wir schliesslich zu einem Sein einer transscendenten Einheit, der wir, ehe sie *zerfiel*, Freiheit zusprechen müssen, welche wir jedoch nicht begreifen können sowenig wie die absolute Ruhe. Insofern aber alles, was *ist*, ursprünglich in dieser einfachen Einheit *war*, hat alles sich auch sein Esse mit Freiheit gewählt, und jeder Mensch ist deshalb verantwortlich für seine Thaten trotz seines bestimmten Charakters, aus dem die Handlungen mit Notwendigkeit fliessen" (S. 559). —

Julius Bahnsen[1]) leert het volgende: *Oorzaak* is volgens hem een *toestand*, waarop *met noodzakelijkheid* een *andere* toestand volgen moet; *motief* een *voorgestelde* toestand, die een bepaalden („einen mit dem Streben nach seiner Verwirklichung vorgestellten, d. h. gewollten", S. 23) toestand van den wil ten gevolge heeft. Maar deze voorstellingen (motieven) kunnen alleen *dan* optreden, wanneer ze zelf reeds van *te voren* „als ein Werthabendes vom Willen angestrebt werden" (S. 24). De werkzaamheid van een voorstelling, „das Heraustreten der Vorstellung aus der Latenz des ἔχειν in die Energie des ϑεωρεῖν", is dus afhankelijk van een bepaalde „qualitas occulta des Willens" (S. 23). En alleen zoodanige voorstel-

---

[1]) „Zum Verhältnis zwischen Wille und Motiv. Eine metaphysische Voruntersuchung zur Charakterologie," 1869. — Vrgl. zijn „Beiträge zur Charakterologie" en Von Hartmann „Neukantianismus u. s. w.", 2e Aufl., S. S. 181—211; zie hierboven, bldz. 89 v.v.

ling „deren Inhalt vom Willen als etwas seinem eignen Inhalt, also ihm selber Entsprechendes angeeignet wird" neemt daarmede de natuur van een *motief* aan „auf welches als ein solches der Wille vermöge jener zwischen beiden bestehenden Wesenskorrespondenz reagiert" (S. 24). Het „*Individualcharakter* (der Wille)" nu „trägt von Anbeginn schon alles das in sich, was im Laufe seines Lebens sich in Handlungen expliziert" (S. 29). Het *motief* is daarentegen altijd slechts „das Erregende" (S 40). Het *karakter*, „der einzelne Wille" (het metaphysische element in den mensch) realiseert zich derhalve krachtens zijne „Aseïtät" naar eigen wezen (S. 30). Iedere daad is het werk van dezen wil. — Uit het *vrije* karakter (of wil) alleen volgt dus met noodzakelijkheid het handelen. Maar dit karakter verandert *nooit*, het is „für das raum-zeitliche Dasein festbestimmt". Want, was het nog onbepaald, zoo ware het „ein blosses Nichts, nicht einmal eine Anlage oder Potenz, sondern das blosse Erscheinungssubstrat für die Selbstverwirklichung des Motivs ...." (S. 39). Dus: de *daden* volgen *noodzakelijk* uit het *karakter*, dat echter *eeuwig* („ewige Wiederkunft") is en zich, vrij van alle inwerking alleen *naar eigen wezen ontwikkelt* [1]). —

Waar we ons dan nu meer bepaald bezig moeten houden met Schopenhauer's leer aangaande de *transcendentale vrijheid*, daar zij er in de eerste plaats op gewezen, hoe zijn opvatting ver uitgaat boven alle vlak *empirisme*, dat, bogend op zijn inzicht in de vaste wetten, die het *physisch* en *psychisch* leven beheerschen, overigens alle dieper inzicht mist. Schopenhauer neemt dit *empirisme* volledig in zijn stelsel op maar geeft ons dan ook oog voor de diepere problemen, die zich aan het menschelijk denken voordoen, waar het van de *verschijning* tot het *wezen* der dingen doordringt. — Het

---

[1]) We zouden voorts nog kunnen verwijzen naar de uiteenzettingen aangaande de vrijheid in Dr. J. D. Bierens de Haan „Levensleer naar de Beginselen van Spinoza," 1900. — Vrgl. Dr. J. D. v. d. Waals Jr. „Eenige opmerkingen naar aanleiding van het Vrijheidsprobleem" in „Onze Eeuw" Nov. 1902, blz. 734/50.

heeft onze volle instemming, waar S. aantoont, hoe de *wet van oorzaak en gevolg*, de eenige kracht der empiristen, toch eigenlijk alleen de *verschijnselen* beheerscht en *veranderingen* uitlokt in de reeds bestaande *realiteit*, het mysterie, dat het menschelijk denken, zoo ooit, dan slechts *metaphysisch* doorgronden kan. We herhalen hier niet, wat we in onze uiteenzetting van S.'s leer in deze breedvoerig weergaven [1]) maar vestigen zeer beslist de aandacht op dit punt van *eminent* belang, waar het probleem der wilsvrijheid aan de orde komt.

Wanneer we, om een eenvoudig voorbeeld te nemen, een lucifer zullen aansteken, hebben we die *lucifer* zelf èn een *vlak*, waartegen we haar wrijven kunnen, noodig. Die *wrijving* zal dan de aanleiding zijn, dat de lucifer ontbrandt; maar, het is duidelijk, dat we met dit geheele proces niet boven de wereld der verschijnselen zijn uitgegaan: lucifer, doosje, wrijving moeten, gedragen door de *werkelijkheid*, voorhanden zijn, waar we het *gevolg* der ontbranding wenschen te bereiken. Aangaande die *werkelijkheid* zelf is dan echter *niets* uitgemaakt: ze blijft vooralsnog ondoorgrondelijk en is eenvoudig in haar dadelijkheid door ons aanvaard [2]). — Helder inzicht in een en ander is vereischte, waar we ons gesteld zien voor het probleem der *wilsvrijheid*. Hier toch hebben we ons in de eerste plaats bezig te houden met de *motieven* en die motieven blijken bij nadere beschouwing aan de algemeene *wet van oorzaak en gevolg* onderworpen. We kunnen ze met S. noemen „die durch das *Erkennen* hindurchgehende Kausalität" [3]). Het is echter duidelijk, dat we dan voorts weer voor een gelijksoortige vraag komen te staan als bij het beschouwen van *oorzaak* en *gevolg* n. l. de vraag: „is met het constateeren van de vaste wetten, waarnaar de *motieven*

---

[1]) Zie boven, o. a. bldz. 27 v. en 62, aanm. 2.

[2]) Ook Aristoteles wees er reeds op, hoe de metalen kogel wordt maar *niet* de *vorm* als zoodanig, niet de *natuur* van den kogel of van het metaal. (Metaph. VI C. 9. 57). Vrgl. tevens Giordano Bruno, a. a. O., S. 28 en 127.

[3]) Zie boven, bldz. 22.

werken, het probleem der wilsvrijheid voldoende opgelost?" — Bij eenige bezinning blijkt nu, dat ook *de werking der motieven* slechts a. h. w. den *buitenkant* der dingen raakt. Wanneer ik lust krijg om een sigaar op te steken, zal een voorhanden sigaar het *motief* zijn, dat mijn wil aanlokt. Het al of niet toegeven aan de werking van dat motief kan van velerlei afhangen maar ten slotte zijn ook hier èn *motief* èn *de persoon*, op wien het motief werkt, in de *realiteit* gegrond en we hebben er ons wel degelijk rekenschap van te geven, dat we ook met het constateeren van de vaste *psychische* wetten, die de motief-werking beheerschen, nog steeds aan de *buitenzijde* van het probleem gebleven zijn. We staan nu nog voor de *eigenlijke* kwestie: „hoe hebben we den *hoofdfactor* in dit proces der motief-werking, n. l. het willend-voorstellend *subject*, waarop het motief werkt, te beschouwen?" —

We komen op deze gronden tot de conclusie: de wetten der *causaliteit* en nader der *motief-werking*, van hoe groot belang zij ook zijn mogen bij de verklaring van het wereldprobleem, beheerschen slechts de *verschijnselen* maar laten steeds een onverklaarde rest overig. Van die rest hebben we ons echter op *metaphysisch* gebied rekenschap te geven. Hadden de mannen der *empirie* dit goed voor oogen gehouden, dan zouden ze niet in zoo groote eenzijdigheid vervallen zijn. —

Schopenhauer heeft, we zagen het, aan den *subjectieven* factor, die bij het probleem der wilsvrijheid zeer beslist onze aandacht vraagt, een ernstige beschouwing gewijd. Het is nu onze taak die beschouwing te beoordeelen. En dan moeten we bekennen, dat, hoezeer de kerngedachte van S.'s opvatting ons ook boeien moge, er ook in deze bij S tegenstrijdigheden voorkomen, waarvoor we de oogen niet mogen sluiten.

Eerst toch betuigt Schopenhauer eigenlijk, dat er in het zelfbewustzijn *geen* data zijn aan te treffen op grond waarvan we de *wilsvrijheid* zouden mogen aannemen [1]) en dan echter con-

---

[1]) Zie boven, bldz. 19, 20.

cludeert hij aan het slot van zijn verhandeling uit het gevoel van *verantwoordelijkheid*, dat toch alleen in het zelfbewustzijn is aan te treffen, tot de vrijheid [1]).

Tegenover Kant beweert S. voorts met nadruk, dat we het begrip der vrijheid in geen geval mogen gronden op een „Schluss": „Allem Gesagten zufolge ist also der eigentliche Ursprung des Begriffs der Freiheit auf keine Weise wesentlich ein Schluss, weder aus der speculativen Idee einer unbedingten Ursache, noch daraus, dass ihn der kategorische Imperativ voraussetze; sondern er entspringt unmittelbar aus dem Bewusstsein, darin sich Jeder..... als den *Willen*..... erkennt.... [2]).

Men zou hier met Anna Wyczolkowska [3]) kunnen opmerken, dat S. toch eigenlijk de vrijheid ook op grond van een sluit-redeneering aanneemt, en wel:

1°. Besluit hij uit het *gevoel van verantwoordelijkheid* tot de vrijheid [4]).

2°. Moet volgens hem *het intelligibele karakter* vrij zijn, *omdat* het *onafhankelijk* is van *de apriorische vormen* van ons kenvermogen.

3°. De metaphysische wil is een eeuwig, ongebonden streven, *dus* vrij. —

Wanneer we nu vragen, hoe S. tot deze tegenstrijdigheid kwam, dan wil het ons toeschijnen, dat het antwoord op deze vraag daarin gezocht moet worden, dat Schopenhauer de *scheiding* van *wil* en *voorstelling*, door hem als den sleutel voor de oplossing van het wereldprobleem aangewezen [5]), zelf niet streng heeft kunnen doorvoeren. En juist *op dit punt*

---

1) Zie boven, bldz. 34.

2) „W. a. W. u. V." I, S. 598. Vrgl. voorts zijn „Grundlage der Moral" in „die beiden Grundprobleme der Ethik."

3) „Schopenhauers Lehre von den menschlichen Freiheit in ihrer Beziehung zu Kant und Schelling", 1893, S. 46, 47.

4) „Die Freiheit in diesem Sinn also, dem alleinigen, zu welchem die Data vorliegen, wollen wir jetzt noch etwas näher betrachten, um, nachdem wir sie aus einen Thatsache des Bewusstseins *erschlossen*...." („Grundprobleme," S. 94). De cursiveering is van ons.

5) Zie boven, bldz. 7.

hebben we ter laatster instantie het antwoord op de vraag naar de wilsvrijheid te zoeken. Wanneer we n.l., grijpend achter de vaste orde der verschijnselen, ons rekenschap wenschen te geven van het menschelijk *subject*, dan blijkt, dat hier, voor het door ons in te nemen standpunt in zake de wilsvrijheid, alles afhangt van de kwestie aangaande de verhouding tusschen *wil* en *voorstelling*, de *identiteit van denken en zijn*. — Moet, volgens Schopenhauer, *wil* en *voorstelling* absoluut *gescheiden* worden, dan mag men uit het gevoel van *verantwoordelijkheid*, een *bewustzijnsverschijnsel*, niet concludeeren tot het wezen van den blinden wil.

Het is hier de plaats om nader op een en ander in te gaan. En we wijzen er dan in de eerste plaats op, hoe Von Hartmann [1]) ernstig critiek heeft uitgebracht op het „Moralprincip der transcendentalen Freiheit" in het algemeen en op Schopenhauer's opvatting in het bijzonder. Die critiek van Von Hartmann blijkt ten slotte ook weer beheerscht door zijn metaphysisch standpunt. We komen hierop straks even terug. Eerst ga vooraf een resumé der bezwaren, die v. H. tegen het begrip der transcendentale vrijheid inbracht.

Kant dan zou in het geheel niets bewezen hebben „was der Idee der transcendentalen Freiheit zu Gute kommen könnte," want

1°. noemt v. H. zijn poging om „die Widerspruchslosigkeit der empirischen Nothwendigkeit und transcendentalen Freiheit" aan te toonen mislukt en in haar tegendeel omgeslagen;

2°. verzet v. H. zich tegen Kant's *subjectief idealisme*, dat hij zelf niet eens consekwent zou hebben doorgevoerd [2]);

3°. zou de „*positive* Begründung seiner Conception" berusten op de verwisseling van de *autonomie* „der praktischen Vernunft" en de *vrijheid* „des reinen Willens" [3]). Bij Kant n.l.

---

[1]) „Das sittliche Bewusstsein," 2e Aufl., S.S. 380/91. Vrgl. „Religion des Geistes," 2e Aufl., S.S. 184/210; „Ethische Studiën," S. S. 7/10, 21/33.

[2]) Vrgl. „Kr. Grundl. des tr. Realismus", 3e Aufl.

[3]) Vgl. ook „Das sittl. Bewusstsein," 2e Aufl., S. 270.

is de vrijheid een „transcendente Causalität", naar eigen „(Vernunft-) Gesetze", die *naast* de „immanente Causalität" der verschijningswereld haar geldigheid behoudt, zóó, dat „jedes Geschehen durch jede der beiden vollständig und ohne Rest bestimmt sein soll" [1]).

Schelling en Schopenhauer ontkomen aan de „Widersprüche" in onze aanmerking genoemd daardoor, dat ze de *vrijheid* niet meer als „Funktion" (operari) maar als „ewige Beschaffenheit" (esse) beschouwen. Zoo maken zij ernst met „Kant's Absicht der Erhebung der Freiheit über die Zeitlichkeit" maar tevens wordt hun vrijheidsbegrip daardoor heel iets anders. In de eerste plaats toch heffen zij „den Widersinn einer zwiefachen Causalität" op en in de tweede plaats onderscheiden zij „Willen" en „Vernunft". Zij verstaan nu onder de *transcendentale vrijheid* niet meer een „apriorische Autonomie der praktischen Vernunft" maar een „mystische vorzeitliche Entscheidung des Individualwillens zum Guten oder Bösen", die met „Vernunft" niets te maken heeft.

Schopenhauer grondt zijn vrijheidsbegrip voornamelijk op de onderscheiding tusschen het *empirische* en *intelligibele* karakter. Bij Kant echter zou het *intelligibele* karakter zijn „die autonome praktische Vernunft als intelligibler Gegenstand oder als *übersinnliches Vermögen* betrachtet (II 428—429)", het *empirische* karakter daarentegen „das *zur Erscheinung kommen* eben dieser Vernunft" of om Kant's eigen woorden te gebruiken „eine gewisse Causalität derselben, so ferne diese an ihren Wirkungen in der Erscheinung eine Regel zeigt, danach man die *Vernunftgründe* und die Handlungen derselben nach ihrer Art und ihren Graden abnehmen, und die subjectiven Principien seiner Willkür beurtheilen kann (II 431)." Schopenhauer nu zou aan deze „*rein rationalistische* Bedeutung *beider*

---

[1]) Von Hartmann verwijst voor zijn critiek hierop en op de „Widersprüche" daarin te vinden, dat Kant „diese Freiheit beständig als ein *Functioniren* und doch als überzeitlich und *unzeitlich* behandelt", naar „Kr. Grundl. des tr. Real", 3e Aufl. S.S. 68—72.

Begriffe" ongemerkt een gansch andere beteekenis geven. Hij toch meende als *positieven* inhoud van Kant's „Ding an sich" den „vernunftlosen und erkenntnisslosen Willen" te hebben ontdekt en op grond daarvan „verwandelt sich ihm der *intelligible Charakter*, als das Ding an sich des Individuums, in den *einheitlichen metaphysischen Willenskern* desselben, und der *empirische Charakter* in die *Erscheinung dieses vernunftlosen Willens in Gestalt einer Summe specialisirter Triebe*" [1]). Deze scheiding van het karakter in een *intelligibel* en *empirisch* acht v. H. onhoudbaar [2]). Want, is het karakter *intelligibel* (d. w. z. boven *ruimte* en *tijd* de „principia individuationis" verheven), dan kan het niet meer „*Individual*-charakter" heeten; is het in *subjectief-idealistischen* zin *empirisch*, dan mag het niet meer „*Willens*-qualität" heeten, want op *subjectief-idealistisch* standpunt kan het *empirische* karakter slechts „meine *Vorstellung* von meinem Charakter als der an sich seienden Beschaffenheit meines Willens" zijn, het karakter *zelf* moet op dit standpunt steeds *transcendent* blijven „und die Vorstellung, welche der Bewusstseinsrepräsentant dieses Transcendenten ist, hat auf die Genesis des Wollens und Handelns gar keinen Einfluss, kann also auch in der laxesten Bedeutung des Wortes „Charakter" nicht mehr in diesen Begriff hineingezogen werden." Von Hartmann komt dan tot deze conclusie: „Der Charakter als singuläre Beschaffenheit des Individualwillens kann also *weder intelligibel noch empirisch* nach der Schopenhauerschen Bedeutung dieser Begriffe sein; er muss in einer Sphäre gesucht werden, die *innerhalb* der Individuation liegt, also mit den Individuationsprincipien behaftet und deshalb *phänomenal* ist, und doch zugleich noch in eine Sphäre der *Willens*action, nicht bloss eine der Vorstellung, also *nicht subjectiv-phänomenal* ist." Daarom behoort het karakter tot de „Erscheinungswelt" en wel tot de *objectieve*, die Kant en Schopenhauer in

---

[1]) De cursiveering is van ons.

[2]) Vrgl. „Neukantianismus u. s. w." S. S. 181—187.

het geheel niet kennen [1]), en v. H. voegt er dan deze nadere bepalingen bij: „Als objective Erscheinung ist der Charakter *einer;* er ist *intelligibel*, insofern er in der unmittelbaren *Erfahrung* der subjectiven Erscheinung gar nicht vorkommen kann, sondern durch den *Verstand erschlossen* werden muss; er ist *empirisch*, insofern wir *nur* durch Rückschlüsse aus der *Erfahrung* zu einer gewissen Erkenntniss desselben gelangen." Tegenover S.'s beweren, dat de wet der *causaliteit* alleen *subjectief-immanente* beteekenis [2]) zou hebben (en het intelligibele karakter niet raken zou) neemt v. H. dan voorts op grond van zijn *transcendentaal realisme* de *transcendente* geldigheid dier wet in de *objectieve verschijning* [3]) (die ook Kant erkend zou hebben) aan. En gaat dan voort: „Hier (in die „objective Erscheinung") allein ist der Individualcharakter zu finden, wo das Causalitätsgesetz (nebst den übrigen beiden Formen der teleologischen und logischen Determination) waltet, also für Freiheit im indeterministischen Sinne kein Raum ist." Het blijkt dus, dat we boven [4]) terecht wezen op het groot belang, dat het door een wijsgeer ingenomen *kennis-theoretisch* standpunt (*idealisme* of (transcendentaal) *realisme*) voor zijn opvatting aangaande de vrijheid heeft. Voor wie ons vorig hoofdstuk gevolgd heeft, zal het echter duidelijk zijn, dat v. H's critiek *ons* standpunt *niet* treft. (Zie voorts beneden, blz. 123).

Wanneer dan Schopenhauer voorts *verantwoordelijkheid* en *schuld* niet in het *operari* maar in het *esse* wil zoeken, dan noemt v. H. dit „eine ganz haarsträubende Umkehrung des wirklichen Verhältnisses", want nog niemand heeft die beide ergens anders dan in het *operari* kunnen vinden. S. heeft

---

1) Vrgl. „Neukantianismus, u. s. w." S. S. 128—129.

2) Vrgl. „Kr. Grundl. d. tr. Real.", 3e Aufl., S. S. 72—95.

3) Vrgl. Ibidem, S. S. 12—17. De „Sphäre der objectiven Erscheinung" of „der realen Individuation" ligt tusschen „die Sphäre des metaphysischen Wesens jenseits aller Individuation" en „die Sphäre des Bewusstseins". („Sittl. Bew.", 2e Aufl., S. 384).

4) Bldz. 72.

dan ook „die Untersuchung der deterministischen Freiheitsformen und ihrer Zulänglichkeit für die Begründung der Zurechnungsfähigkeit und Verantwortlichkeit *übersprungen*" [1]) en had overigens van Kant reeds kunnen leeren, dat „unsere Zurechnungen nur auf den *empirischen* Charakter bezogen werden können" (II 432, Anm.). — Lag de vrijheid in het *zijn*, dan moet het karakter *onveranderlijk* heeten en „nur ein übernatürliches Wunder kann hier Abhilfe schaffen". — Bovendien is de verlegging der vrijheid uit het *operari* („das Wollen als Function") in het *esse* („der Charakter als ewige, ruhende, unveränderliche Beschaffenheit des individuellen Willenswesens") onzinnig, „weil beim blossen Sein als solchen gar keine Relation mehr auffindbar ist, in Bezug auf welche der Zwang einer Determination negirt werden könnte. Nur von dem *Operari* kann eine Determination negirt, also indeterministische Freiheit ausgesagt werden....." Daarom is S. ten slotte genoodzaakt om „vom *ruhenden Zustand* wieder zu einer *Action*, vom *Sein* auf das *Gewordensein* zurückzugehen" en komt zoo tot

[1]) We vinden hier gelegenheid even te memoreeren, welke beteekenis v. H. aan het gevoel van *verantwoordelijkheid* toekent in zijn *psychologisch determinisme:* „die rechte Mitte zwischen Fatalismus und Indeterminismus" („Religion des Geistes", 2e Aufl., S. 185). Hij spreekt hierover in genoemd werk, S. 187 f.f. en zegt dan S. 199 f.f.: „Die Verantwortlichkeit verlangt als Voraussetzung das Bewusstsein, dass man auch anders hätte handeln können; aber dies Auchanderskönnen darf kein bedingungsloses sein, wie der Indeterminismus meint, sondern ein bedingtes; es darf aber auch kein bloss von aussen bedingtes sein, wie der Fatalismus meint, sondern ein von innen bedingtes." Dat „anders handelen" zou gevolgd zijn „wenn ich die in mir liegenden Triebe geschickter verwerthet hätte, d. h. wenn ich mir Motive vorgehalten hätte, welche geeignet waren, solche Triebe zu motiviren, oder kräftiger zu motiviren,' d. w. z. „wenn ich rechtzeitig den aktuellen Willen gehabt hätte, die zu dem Anders-handeln erforderlichen motivirenden Vorstellungen in 's Bewusstsein zu rufen", als ik dus beter op mijn hoede was geweest en minder aan „die Ermüdung der Aufmerksamkeit" had toegegeven. Het gevoel van verantwoordelijkheid nu is voldoende verklaard, wanneer men het afleidt uit het bewustzijn, dat ik anders had kunnen handelen „wenn ich damals in dem Zustande gewesen wäre, in dem ich jetzt bin" maar in den toestand, waarin ik *toen* verkeerde, kon ik niet anders handelen. Op deze wijze komt men dan tot de „fortschreitende psychologische Technik der Selbstbeherrschung". V. H. verwijst naar „Phänomenologie des sittl. Bewusstseins," S. S. 417—430; vrgl. 2e Aufl. „das sittl. Bewusstsein" S. S. 343—350.

het begrip van *vrijheid* als „die Negation jeder Determination beim Gewordensein." En aldus zou het individu (naar zijn *essentie* zoowel als naar zijn *existentie*[1])) „sich selbst gesetzt haben" door een in alle opzichten *vrije daad.* Hiermede is S. echter bij het begrip der *causa sui*, door Spinoza geleerd en door hemzelf verworpen (4 f. Wurzel § 8), aangeland. Tegen een en ander is velerlei in te brengen: 1⁰. het individu moet een *wonder* doen, n.l. een handeling volbrengen, voordat het „existirt", in elk geval, voordat „seine Existenz irgendwelche Bestimmtheit (Essenz, Charakter)" bezit. 2⁰. Dit „sich-selbst-Setzen" moet een *vrije daad* en toch geen *operari* zijn, een *handeling* en toch *eeuwig*, een *functie* en toch *buiten den tijd.* 3⁰. Deze handeling moet het individu als zoodanig volbrengen (want het gevoel van verantwoordelijkheid berust erop) en toch in een sfeer, waar *geen individualisatie* is.

Tegenover dit alles houdt v. H. hieraan vast, „dass das *Gewordensein* des Individualcharakters ebenso *durch und durch determinirt* ist wie sein Functioniren, und zwar bestehen die Faktoren für die erstere Determination einerseits in dem All-Einen als functionirendem absoluten Subject und andererseits in der Beschaffenheit der Organismen aus denen der Organismus des betreffenden Individuums hervorgeht, und in der Gestaltung der Verhältnisse und Bedingungen, unter denen er sich entwickelt [2])."

Maar, behalve de „vorzeitliche freie That der Selbstsetzung des intelligiblen Charakters" neemt Schopenhauer nog een tweede actie der *transcendentale* vrijheid aan en wel „die Umkehr zur Willensverneinung". Van een „Aussenzeitlichkeit" *dezer* actie kan eerst recht geen sprake zijn, want dan waren de *beide tegenovergestelde* acties („Willensbejahung" en „Wil-

---

[1]) „Grundprobleme der Ethik," S. 97, vrgl. boven, bldz. 38.

[2]) Vrgl. „Ph. d. U.", 10e Aufl., II, S. 263 f.f.; I, S. 225 f.f. en „Neukantianismus u. s. w.", S. 187 f.f. Ook deze critiek treft ons standpunt, dat bij het *mysterie* van het gezet-zijn door God blijft staan, en dus tevens voor v. H.'s *Al-éene* geen plaats laat, niet.

lensverneinung") met de daaruit voortkomende toestanden eeuwig. Bovendien begaat S. de inconsekwentie om „diesen angeblichen Act der indeterministischen Willensfreiheit" door een veranderde „Erkenntnissweise" (*lijden* of *intuitieve kennis* [1])) als gedetermineerd te beschouwen. Deze inconsekwentie brengt ons, volgens v. H., echter weer op het rechte spoor, want het is waar, dat „die asketischen und quietistischen Erscheinungen" door wetmatige, psychologische processen „motivirt und necessitirt" zijn [2]). Valt nu op grond hiervan de genoemde „negative Bethätigung der transcendentalen Freiheit" weg en wil men tòch „die positive als Selbstsetzung des Charakters" vast houden, dan vervalt alle kans op een „Modification des Charakters" door eigen zedelijken arbeid en moet men, òf tot zijn natuurlijk einde verder zondigen, òf een goddelijke genade moet van *buiten af* den gevallene opheffen. (Schopenhauer verwierp deze, volgens v. H. terecht; Schelling nam ze aan).

Von Hartmann wijdt nu voorts zijn aandacht aan Schelling's opvatting in deze [3]); maar zijn bezwaren blijven dezelfde. We verwijzen dus voor een en ander naar „Das sittl. Bewusstsein," 2e Aufl., S. 387 f.f. — Aan het slot echter van zijn paragraaf over de *transcendentale* vrijheid komen v. H.'s eigen principiën ter sprake en we vinden daar dan ook het aanknopingspunt voor onze verdere beschouwingen.

Na erop gewezen te hebben, dat we voor het *alternatief* komen te staan, dat „der Individualcharakter" òf door een *scheppingsdaad Gods* [4]) gezet òf *op den natuurlijken weg* der

---

[1]) Zie boven, blz. 40 v.v.

[2]) Vrgl. „Ph. d. U.", 10e Aufl., II, S. 408 f., 398 f.f.; 494, 95.

[3]) „In seiner mittleren Periode" zou Schelling („eigentlich nur noch eine Freiheit zum *Bösen*") zich tegenover „die seine Ausgangspunkt bildende Kantische Auffassung" stellen, waarbij eigenlijk slechts „eine Freiheit zum Guten" mogelijk was.

[4]) „Die Paulinisch-Augustinische Lehre von der *Gnadenwahl.*" Men moet deze leer („nach Analogie aller übrigen theologischen Vorstellungen") aldus corrigeeren, dat „die vermeintlich freie That der göttlichen Willkür" te verstaan zij als „Resultat einer logischen Determination im Absoluten." De hooge waarde van dit dogma is daarin te zoeken, dat

„Zeugung, des Wachsthums und der Modification" *geworden* is [1]), gaat hij voort: „Auf der andern Seite kommt dagegen dem Begriff der transcendentalen Freiheit ein speculativer Werth zu, der ihn über alle ewige Nothwendigkeit des Materialismus erhebt." Die *Causa sui* des Spinoza hat ihren guten und unentbehrlichen Sinn, sobald sie nur erstens nicht auf Individuen, sondern auf das All-Eine, und zweitens nicht auf den Inhalt oder die *essentia*, sondern bloss auf die Form oder *existentia* des Daseins oder der objectiven Erscheinungswelt bezogen wird. Alles Partielle ist durch die einheitliche Totalität determinirt, deren Moment es bildet; alles „Was und Wie" dieser Totalität ist in jedem Augenblick durch ihre autonome logische Selbst-Determination bestimmt. Das Einzige, was *nicht* logisch begründet ist, ist das „Dass" des allgemeinen Daseins; dieses allein ist durch einen freien Act geworden, aber die Freiheit dieses Actes (der Erhebung des Weltwillens zum actuellen Wollen) ist eben auch nur darum indeterminirt, weil derselbe unmotivirt und unvernünftig, alogisch und grundlos, d. h. *absolut zufällig* ist [2]). Auf der Anerkennung eines solchen Actus ruht die zeitliche Begrenzung des Weltprocesses nach rückwärts, auf ihr die Möglichkeit der Entwickelung, d. h. der Begrenzung des Weltprocesses auch nach vorwärts, also die Hoffnung auf ein Ende für das Elend des Daseins. Es giebt eine transcendentale, oder richtiger

---

het alle *indeterministische, zedelijke vrijheid van het individu* absoluut uitsluit, of, *positief* uitgedrukt, aangeeft „dass in der *ersten* Anlage der Schöpfung (oder in dem ersten Urzustand des Kosmos) bereits die zureichende Ursache und *unabwendliche Prädetermination für das sittliche Handeln eines jeden von uns unverrückbar gegeben ist.*"

[1]) „Die natur-philosophische Lehre von der *Vererbung und Variabilität*".

[2]) Vrgl hierbij „Ph. d. U.", 10e Aufl., II, S. 431 f.f. waar v. H. nagaat, hoe het „leere Wollen" zich verheft en zijn inhoud, de Idee, „ergreift": „Wille und Vorstellung, die beide vor dem Beginn des realen Processes etwas Vorseiendes, oder wie Schelling sagt: Ueberseiendes waren, vereinigen sich also in der (partiellen) Erfüllung des leeren Wollens durch die (ganze) Idee zum erfüllten Wollen oder zur gewollten Idee, womit der Actus als reale Existenz erreicht ist" (S. 435).

transcendente [1]) Freiheit des Willens zum Wollen (im Gegensatz zum Verbleiben in der Ruhe der Potentialität), aber nicht des Individual-willens sondern des einen Allwillens, und auch nicht eine Freiheit zur Bestimmung des Gegenstandes, Zieles oder Inhalts des Wollens, sondern nur zum Wollen in formeller Hinsicht". [2]). (S. 390).

Het blijkt hier, hoe Von Hartmann's critiek op het begrip der *transcendentale* vrijheid ten slotte met zijne principiën samenhangt. Daarom moesten we in ons vorig hoofdstuk eenigszins breedvoerig bij die principiën stilstaan. Een korte toelichting op de zooeven door ons geciteerde plaats zal ons nu gelegenheid geven, het probleem der wilsvrijheid ten volle te benaderen.

In Abschnitt C, Cap. XV, 2 van zijn „Philosophie des Unbewussten" zet Von Hartmann uiteen, hoe „das leere Wollen" in het eeuwig *Onbewuste* zich verheft, de „Idee" als inhoud „ergreift" en, voor zoover door haar vervuld, de wereld a. h. w. schept [3]). Dit nu is de eenige „Act" der *transcendentale* (of liever *transcendente*) vrijheid, dien v. H. aannemen kan en op dezen *actus* ziet dan ook de door ons geciteerde plaats. Er bestaat dus ook geen transcendent(al)e vrijheid voor het *individu* maar alleen voor den *Al-wil* en dan nog slechts, voor zoover het „die *Form* oder *existentia* des Daseins oder der objectiven Erscheinungswelt" betreft. Want, waar „das leere Wollen" zijn *inhoud* van de „Idee" ontvangen heeft, is het gedetermineerd: „alles „Was und Wie" dieser Totalität ist in jedem Augenblick durch ihre autonome logische Selbst-Determination bestimmt." Terecht hebben wij dus hier boven

---

[1]) v. H. zegt de, in deze onjuiste, uitdrukking „transcendentaal" bijgehouden te hebben, omdat Schelling en Schopenhauer die vasthielden, ofschoon ze „die Genesis des Begriffes, der er bei Kant diese Bezeichnung verdankt" verwierpen.

[2]) Vrgl. „Ph. d. U." Cap. C XV n°. 2; „Gesammelte Studien und Aufsätze," S. S. 699—700, 713—716.

[3]) Vrgl. hierbij Ibidem, Abschnitt A. Cap. IV, vooral „Neukantian. u. s. w.", S. 205.

opgemerkt, dat v. H.'s protest tegen Kant's en Schopenhauer's opvatting der *transcendentale* vrijheid voortkwam uit de *metaphysische* beginselen van zijn stelsel. Volgens hem zouden dan ook Kant en Schopenhauer „die Freiheit im *Esse*" niet op *metaphysische* maar op *ethische* gronden hebben trachten te redden, n.l. „*um auf sie die Verantwortlichkeit zu stützen.*" Dit laatste noemt v. H. slechts „ein Rest von dem alten Zopf der vorkantischen Ethik." Gesteld, er bestond zulk een vrijheid, „so wäre auf sie nimmermehr eine Verantwortung zu basiren, da Verdienst und Schuld Begriffe sind, die nur auf solche Thaten, die beim vollen Lichte des Bewusstseins vollbracht sind, angewendet werden können....." [1]). Hoe Von Hartmann zelf dan het gevoel van *verantwoordelijkheid* verklaart, hebben we boven [2]) gezien. De onderscheiding tusschen *empirisch* en *intelligibel* karakter vind bij dezen wijsgeer derhalve ook geen genade, want er is slechts een „Individualkarakter", n.l. het *phaenomenale*, dat *empirisch* is. Moet er achter de *wilsacties*, aan het organisme gebonden, nog een „intelligibler Hintergrund" gezocht worden, dan kan deze achtergrond niet anders dan het „All-Eine" zijn [3]). En zoo komen we ten slotte weer uit bij den *onbewusten Geest* met zijn attributen *wil* en *voorstelling*, van welken geest de individuen slechts *phaenomena* zijn [4]).

Wie nu, zooals wij, met v. H.'s *monisme* niet mee kan gaan, zal dus ook, hoe juist zijn critiek voor het overige ook wezen moge, het begrip der *transcendentale* vrijheid nog niet behoeven op te geven. Wij schreven aan het *menschelijk individu*, de persoonlijkheid als *willend-voorstellend wezen*, meer dan *phaenomenale* beteekenis toe [5]) en hebben in verband

[1]) „Neukantian, u. s. w.", S. 183.

[2]) Bldz. 118, aanm.

[3]) „Neukantian, u. s. w.", S. 193.

[4]) „Ph. d. U.", II S., 457, vrgl. boven bldz. 93.

[5]) Zie boven, bldz. 95, 96. Wat bij v. H. van het *Onbewuste* geldt (dus ook de „transcendente" vrijheid), krijgt bij ons beteekenis voor de *concrete persoonlijkheid.*

daarmede onze opvatting der vrijheid nader toe te lichten. —

Wegens haar groote beteekenis, óók voor ons onderwerp, memoreeren we echter vooraf even Prof. Bolland's critiek op Von Hartmann's beginselen, die tot op zekere hoogte, zooals bleek, ook de onzen zijn.

Prof. Bolland geeft in deze beoordeeling[1]) geen blijk het *pessimistisch* stelsel van Von Hartmann te willen verstaan. Hij beschouwt v. H. als een verkapt volgeling van Hegel en ontmoet, waar de eerste met den laatste meent te moeten verschillen, slechts domheden en ondoordachtheden. Zulk een wijze van bestrijding nu is niet geschikt om dengene, die met Hegel's beginselen niet kan meegaan, omdat hij meent, dat de wereld met al haar lijden een ander principe naast het *Begrip* of de *Idee* vereischt, te overtuigen. Het *pessimisme* van een Schopenhauer en Von Hartmann heeft dan ook zijn ontstaan in de eerste plaats te danken aan den overweldigenden indruk, dien het wereldlijden op allen maakt, die de wereld *zelf* zien en niet alleen uit de *boeken* wenschen te leeren. Prof. Bolland echter schijnt te meenen, dat Von Hartmann's eenig streven een intellectueele concurrentie met Hegel was, n.l. om „das zur Hälfte „absolut" unvernünftige Wahre im Gegensatze zum absoluten Idealismus als das *Vernünftigere* zu erweisen" (S. 46). Van hoe groote beteekenis dan ook de critiek zij, die B. van zijn *intellectualistisch Hegeliaansch* standpunt geleverd heeft, we misten daarin de waardeering van den tegenstander, die alleen ontstaan kan, wanneer men diens standpunt waarlijk heeft *ingeleefd*, al is men er ten slotte dan ook boven uit gekomen.

Reeds in zijn inleiding op Gabler's „Kritik des Bewusstseins"[2]) nu heeft Prof. Bolland erop gewezen, hoe „das Hartmann'sche Unbewusste als Einheit des Logischen und

---

[1]) „Alte Vernunft und neuer Verstand", 1902.

[2]) S. XI.

Unlogischen" niets anders zou zijn dan „die reine Einheit Entgegengesetzter im Sinne Hegel's". Zijn critiek in „Alte Vernunft, u. s. w." vindt haar hoogtepunt in hetzelfde bezwaar (S. 60 f. f.): Von Hartmann's „Substanz" met haar „Attribute" [1]) zou eigenlijk niets anders zijn dan Hegel's „absolute Negativität". Nader blijkt dan (S. 12), hoe „Identität im Sinne Hegel's" is „absolut negative" Identität, und kein Ununterschiedensein des Ungeschiedenen" maar *gegenseitige Unzertrennlichkeit Unterschiedener, welche zusammen idem oder dasselbe sind*....

We gevoelen al het gewicht van deze tegenwerping maar meenen toch, dat door Prof. B. aan v. H.'s systeem tekort wordt gedaan. Immers, als twee hetzelfde zeggen, is het nog niet hetzelfde, hetgeen reeds hieruit blijkt, dat Hegel tot het *Begrip*, Von Hartmann tot het *Onbewuste* komt. Voor dengene, die in Von Hartmann's stelsel is doorgedrongen, zal dit evident zijn. —

We vonden derhalve, waar het geldt de *identiteit* (of wil men *vereeniging* [2]) van *wil* (zijn) en *voorstelling* (denken) *drie* standpunten:

a. Schopenhauer ziet er den „Weltknoten", het mysterie bij uitnemendheid in, maar meent voorts in de *scheiding van wil en voorstelling*, die hij echter niet kon doorvoeren, de oplossing van het wereldprobleem govonden te hebben [3]).

b. Von Hartmann vat *wil* en *voorstelling* op als *attributen* van den *Onbewusten Geest* [4]).

c. Hegel laat ook hier weer gelden zijn „gegenseitige Unzertrennlichkeit Unterschiedener" [5]) en sluit daardoor schijnbaar de beide vorige opvattingen in.

---

[1]) Zie boven, bldz. 93 en voorts de door B. geciteerde plaats: „Kategorienlehre", S. 539.

[2]) Vrgl. Von Hartmann „Das sittl. Bewusstsein", S. 270.

[3]) Zie boven, bldz. 5, 7 en 113.

[4]) Zie boven, bldz. 93.

[5]) Zie boven, bldz. 125.

Als onze meening maakten we hiertegenover kenbaar, dat wij de *persoonlijkheid* beschouwen als een *willend·voorstellend wezen* van *meer dan phaenomenale beteekenis* [1]), gegrond in het *mysterie der realiteit*, door *God* gezet en waarvan we niet mogen abstraheeren. [2]) Ons standpunt komt dus het meest met dat van Schopenhauer overeen, afgezien van zijn kennis-theoretisch *idealisme*, en is, oppervlakkig beschouwd, in Hegel's „absolute Negativität" begrepen. Wil men ons op grond daarvan voor *Hegeliaan* laten doorgaan, het zij zoo; er blijft echter een aanmerkelijk verschil bestaan. We wenschen hierop niet verder in te gaan, omdat onze *metaphysische* beginselen alleen in zoover ter sprake mogen komen, als ze voor onze opvatting aangaande het vraagstuk der *wilsvrijheid* beteekenis hebben en we dus slechts *verwijzen*, niet *uitwerken* kunnen. —

En zoo hebben wij ons dan door al het voorafgaande heen den weg moeten banen om tot een principieele opvatting in zake het vrijheidsprobleem te komen. We kunnen daarom nu zeer kort zijn.

Alle *verschijnselen* zijn onderworpen aan *vaste wetten*. Anders toch zouden ze een *atomistisch* aggregaat vormen en van *wetenschap* ware geen sprake. Die *verschijnselen* en hunne *wetten* echter zijn gegrond in de *werkelijkheid* en ook zij eischt onze aandacht. Blijven we bij de *verschijnselen* staan, dan kunnen we (om ons nu eens op *Hegeliaansche* wijze uit te drukken) hoogstens tot eenzijdig *verstandelijk* inzicht komen, we hebben ons dan nog „vernünftig" rekenschap te geven van de *realiteit*, die de verschijnselen draagt. Een en ander is hier boven voldoende aangegeven en we kunnen nu onze conclusies aangaande het probleem der *wilsvrijheid* trekken.

De mensch als *subject* reageert op het *motief*, dat zich aan zijn wil voordoet. Hij behoort dus, met het *motief*, dat op

---

1) Zie boven, bldz. 95, 96.

2) Zoo blijft dus bij ons óók het samenkomen van *wil* en *voorstelling* in het „Ik" een mysterie en we laten ons niet voortdrijven tot de consekwenties van Hegel's Begripsleer.

hem werkt, eensdeels tot de *wereld der verschijnselen*, het *relatieve*. We zagen, dat die wereld der verschijnselen aan *vaste wetten* gebonden is, dus zal ook het *motief* als zoodanig door ons in de orde dier wetten ingelascht dienen te worden. Een *motief* komt niet zoo maar uit de lucht vallen, maar dient beschouwd te worden in verband met *het geheel der verschijnselen*[1]). In de wijze echter, waarop de mensch reageert, zal zijn zedelijke ontwikkeling aan den dag treden. In die zedelijke ontwikkeling blijkt, wat de mensch *is*. En wat de mensch *is*[2]), vindt zijn verklaring niet uit de wereld, der verschijnselen en hun vaste orde alleen; maar leidt onze aandacht over naar 's menschen diepste wezen. En dat diepste wezen, we zagen het boven, dienen we op te vatten als *door God gezet in zijn dadelijkheid*, terwijl het voor het menschelijk denken een *mysterie* blijft. We poneerden dit mysterie dan ook met groote beslistheid, omdat we anders consekwenter wijze òf tot Hegel's opvattingen en de daaraan verbonden vrijheidsleer moeten komen, òf met Von Hartmann de *persoonlijkheid* slechts als *phaenomen* van den *Al-geest* kunnen beschouwen.

Beschouwen we nu den mensch, zooals hij *is*, dan kunnen we twee *centrale* wilsrichtingen[3]) bij dien mensch constateeren. Hij is òf *centraal-willend het zedelijke* òf hij is *centraal-willend het onzedelijke*. En die centrale wilsrichtingen nu als rakend 's menschen diepste wezen, gaan uit boven alle verklaring. Ze openbaren zich zeer zeker in de wereld der verschijnselen en zijn, daarin tredend, gebonden aan de vaste orde dier verschijnselen, zoodat er dan wel degelijk een (gedetermineerd) proces in zedelijke (of onzedelijke) richting kan plaats grijpen als gevolg dier centrale wilsacties.

---

[1]) Natuurlijk is het *motief* zelf, evenals alle verschijnselen, ook weer in het mysterie der *realiteit* gegrond.

[2]) We bedoelen hiermede niet het *ontijdelyke* zijn (zie boven, blz. 117 v.v.) maar de *geheelheid* der concrete persoonlijkheid.

[3]) Vrgl. hierbij boven, bldz. 40 v.v.

De *zedelijke* ontwikkeling nu wordt door sommigen *uitsluitend* als de openbaring der ware *vrijheid* [1]) beschouwd. Bij *onze* opvatting echter werd de *vrijheid* teruggeleid tot *het mysterie der realiteit* en zóó is er dan ook slechts ernst te maken met het feit, dat de mensch *kennend* het goede zich er tòch tegen verzet, omdat hij het niet *wil*. Het *eerste* standpunt kan consekwenter wijze hoogstens komen tot een *evolutionistisch determinisme* [2]), op *ons* standpunt daarentegen blijft er plaats voor het mysterie der *zonde* als anti-Goddelijke levensrichting. Wij erkennen op het gebied der *vrijheid* en op het gebied des levens dan ook niet alleen een *hooger* en *lager* (begrippen, eenzijdig ontleend aan de *Anschauungsform* „ruimte") maar tevens wel degelijk een *mysterie* van *willen* en *niet-willen*, van *samenbinding* en *ontbinding* (leven)

En hier is het punt, waar blijkt, dat onze opvatting ook op *theologisch* terrein principieele beteekenis heeft. — De *zonde* n. l. is op te vatten als een *nog-niet-zijn*, voortkomend uit een vooralsnog onverhelderd bewustzijn, òf als een zich (*bewust*) *negatief-stellen* tegenover Gods wil, dat uitloopen kan op *verharding*, omdat de *wil* des menschen, ook tegen beter *weten* in, zich als *anti-Goddelijk* blijft openbaren. Met dit mysterie der *zonde* nu is alleen ernst te maken, als we het mysterie der *vrijheid* verleggen naar het gebied der ondoorgrondelijke *realiteit*.

Men zou hier tegen in kunnen brengen: die *realiteit* is door God *gezet* en dus is God ten slotte toch weer de *oorzaak* van 's menschen centrale wilsrichtingen. Deze consekwentie, ook door Schopenhauer getrokken [3]), is echter voorbarig. In zijn monografie over de *wilsvrijheid* n. l. zegt hij: „Allein wie soll man sich vorstellig machen, dass ein Wesen, welches

---

[1]) Vrgl. Dr. J. D. Bierens de Haan „Levensleer naar de beginselen van Spinoza", 1900, o. a. bldz. 167 v.v. en 334.

[2]) Vrgl. J. H. Scholten „de vrije Wil", 1859.

[3]) Zie boven, bldz. 32, 120.

seiner ganzen *Existentia* und *Essentia* nach, das Werk eines andern ist, doch sich selbst uranfänglich und von Grund aus bestimmen und demnach für sich Thun verantwortlich sein könne? Der Satz *operari sequitur esse*, d. h. die Wirkungen jedes Wesens folgen aus seiner Beschaffenheit, stösst jene Annahme an, ist aber selbst unumstösslich. Handelt ein Mensch schlecht, so kommt es daher, dass er schlecht ist. An jenen Satz aber knüpft sich sein Corolarium: *ergo unde esse, inde operari*. Was würde man von dem Uhrmacher sagen, der seiner Uhr zürnte, weil sie unrichtig gienge?" [1]). — Nu is het heel onvoorzichtig van S. om in deze bestrijding een voorbeeld, aan de *wereld der verschijnselen* ontleend als wapen te gebruiken. De horlogemaker toch, die een horloge maakt, is reeds gebonden aan de voorhanden *grondstof*, waaruit dat uurwerk wordt saamgesteld, is zelf reeds in de *realiteit* gegrond en kan dus niet anders dan de *oorzaak* van het *horloge* heeten. Nu heeft Schopenhauer zelf zeer duidelijk aangewezen, dat het begrip „oorzaak" slechts de wereld der verschijnselen betreft [2]) en altijd een onverklaarde rest overig laat. — Daarom moeten we het *mysterie* van *het door God gezet zijn* ook *dieper* grijpen. God zet de *realiteit* en dus den *reëelen grond* der wereld, dien het menschelijk denken alleen in zijn dadelijkheid aanvaarden kan; maar waarboven dat denken nooit uitkomt [3]). God is dus niet de oorzaak van 's menschen bestaan in den zin, waarin wij van *oorzaak* en *gevolg* spreken. Immers deze beiden raken slechts de *wereld der verschijnselen*, die zich echter openbaren in den *grond* der wereld [4]). Heeft God nu den *grond* van de wereld gezet

---

[1]) „Grundprobleme", S. S. 71/2.

[2]) Zie boven, bldz. 27.

[3]) Vrgl. hierbij tot op zekere hoogte Dr. J. Woltjer „Ideëel en Reëel", 1896, bldz. 46 v.

[4]) Een eenvoudig beeld om het onderscheid tusschen *oorzaak* en *grond* eenigszins te verstaan is dit: leg ik een boek op tafel, dan ben *ik* de *oorzaak*, dat het boek er ligt, de *tafel* echter is de *grond*.

en blijven we dáár voor het *mysterie* staan, dan kunnen we ook *logisch* niet uitmaken of God met het *zetten der persoonlijkheid* die persoonlijkheid een *vrij* of *onvrij* bestaan heeft gegeven. Het begrip *oorzaak* als rakende *de wereld der verschijnselen* (die echter gegrond is in de *realiteit*) blijkt hier dus zonder meer niet voldoende [1]. — Helder inzicht in een en ander is voor de leer der *Schepping* [2]) ook van groot belang. We moeten deze kwestie, als liggend buiten ons bestek, echter laten voor wat ze is. —

We blijven dan ook als onze meening vasthouden, dat, — evenals de *centrale* wilsrichtingen op *zedelijk* gebied (het *goede* of *slechte* karakter) naar *de realiteit van de persoonlijkheid* moeten worden teruggeleid, zoo ook de *centrale verhouding*, waarin de mensch zich tot *God* stelt [3]), ons voor een ondoorgrondelijk mysterie plaatst. En zoo komen we tot het vraagstuk der *praedestinatie* en *reprobatie*. Dit dogma mag men huldigen als *religieus postulaat* of op grond van *de leer der Schrift* maar *logisch* demonstreeren kan men het niet. Vandaar de heftige strijd, dien dit leerstuk verwekte. Immers, wie *verstandelijk* aangelegd, *de vaste orde der verschijnselen* slechts ziet, zal het onmogelijk achten, dat men het leerstuk der *praedestinatie* in ernst verwerpt. Hoe, als *God* niet alles in Zijne hand had, dan zou immers het gansche wereldplan in verwarring geraken! Daar tegenover staan zij, die *bewust* of *onbewust* iets gevoelen voor het *mysterie der realiteit* en aldus beseffen, dat de vreeselijke werkelijkheid van door God aangenomen of verworpen te zijn niet wordt uitgemaakt door verstandelijk-logische verwijzing naar de *vaste orde*, waarin de *verschijnselen* zich openbaren. De leer der *praedestinatie* is *nooit* te staven op grond van de vaste orde der verschijnselen (welke door

---

[1]) Vrgl. Kant „Kritik der pr. Vernunft" (Ed. Reclam), S. 121 f. f. en Schopenhauer's onvoldoende kritiek hierop, a. a. O., S. 7 f.

[2]) J. Weener wijdde hieraan zijn proefschrift.

[3]) Zie boven, bldz. 99.

niemand, die nadenkt, wordt betwijfeld), want die verschijnselen openbaren zich in het *mysterie der werkelijkheid* en dáár heeft men de oplossing van de diep-ernstige vraag naar de verhouding van den mensch tot God, welke verhouding een *centrale* is, te zoeken, indien die oplossing al ooit te vinden is. We vestigen met nadruk de aandacht op een en ander, want, hoe kort we het ook bespraken, het blijft van *principieele* beteekenis. —

Met een enkele opmerking willen we besluiten en wel deze, dat op het door ons aangewezen punt ook het verschil tusschen de zoogenaamde „Ethische" en „Gereformeerde" *theologen* is te zoeken.

De *Ethischen* hebben meer oog voor het *mysterie der realiteit*, dat zich in de *persoonlijkheid* primair als *wil* („Thätigkeit", activiteit) openbaart, de Gereformeerden daarentegen voor *de vaste orde*, waarin die realiteit verschijnt. De eersten zullen daarom den nadruk leggen op het *subjectieve*, de *levend persoonlijke verhouding* tot God, die in de *wedergeboorte* haar vaste basis vindt, de laatsten zoeken hun steun in de *objectieve Openbaring* van den *bewusten* God, welke openbaring door de Kerk onder leiding des H. Geestes werd ingedacht en vastgelegd in de *Confessie* [1]). Het gevaar, dat hier voor de „Ethische" *theologen* dreigt is dit, dat ze zich verliezen in allerlei *subjectieve* bespiegelingen en niet gevoelen, dat het *leven*, dus ook *het leven met God*, zoodra het in *de vaste orde der verschijning* treedt, *systeem* vereischt. Hun verzet tegen het *begripsmatige* komt dan daaruit voort, dat ze niet inzien, hoe het *begrip* slechts als *eenzijdig-verstandelijk*, d. w. z. *abstract*, genomen dood is maar dat het, door het *leven* gedragen, gehuldigd moet worden door ieder, die den naam van *wetenschappelijk* man waardig wil zijn. — Hoe de *Gereformeerden* vervallen kunnen in eenzijdig objectivisme, zóó dat de betee-

---

[1]) Vrgl. Dr. H. Bavinck „De Theologie van Prof. Dr. D. Chantepie de la Saussaye", 1884.

kenis van *wedergeboorte*, *geweten*, *persoonlijke verhouding tot God* enz. achteraf wordt gedrongen door hun *Schriftgeloof* en steunen op de *Confessie*, behoeft geen betoog. Ook dit alles ligt buiten het terrein van ons onderwerp. Maar we achtten het van belang er de aandacht op te vestigen. —

En zoo zijn we dan aan het eind van onzen arbeid gekomen. Zooals we in onze inleiding zeiden: we wenschten slechts één punt, n.l. dat van de *transcendentale vrijheid*, in het bijzonder te releveeren, omdat dit punt van *principieele* beteekenis is en ten slotte ook *het probleem der wilsvrijheid in principiis* dient te worden beschouwd. Hoeveel er dan ook aan onze uiteenzetting ontbreekt, we meenen ons standpunt in deze, — aan de hand van Schopenhauer's opvatting en die in hoofdzaak *beoordeeld* — voldoende te hebben toegelicht. Mocht die uiteenzetting er toe hebben bijgedragen, om eensdeels eenzijdig *empirisme* te keeren, anderzijds oogen te openen hiervoor, dat het probleem der vrijheid *onoplosbaar* is. —

STELLINGEN.

STELLINGEN.

I.

Scholten „de vrije Wil", 1859, heeft zijn aandacht niet gewijd aan Schopenhauer's opvatting in deze en is daardoor slechts tot een onvolledige beschouwing van het probleem gekomen.

II.

Terecht zegt Schopenhauer („4 f. Wurzel", 3e Aufl., S. 143): „Die Identität.... des Subjekts des Wollens mit dem erkennenden Subjekt, vermöge welcher (und zwar nothwendig) das Wort „Ich" beide einschliesst und bezeichnet, ist der Weltknoten und daher unerklärlich."

III.

De tegenwoordige „empiristen" huldigen (onbewust) Kant's leer van het onkenbare „Ding an sich".

IV.

Het begrip der *transcendentale vrijheid* is óók op *transcendentaal-realistisch* standpunt te verdedigen.

V.

In de opvatting der wereld als *wil* en *voorstelling* ontvangt de „Vermittelungs-theologie" een sterken steun.

VI.

Descartes' (Spinoza's) „extensio" en „cogitatio" vormen geen tegenstelling maar kunnen als zoodanig vervangen werden door „wil" en voorstelling" (vrgl. v. Hartmann „Ph. d. U", 10e Aufl., II, S. 458).

VII.

De „Ethische" Theologie behoeft *begrips*-waardeering niet uit te sluiten.

VIII.

De „Ethische" Theologie vindt haar parallel in de wijsbegeerte van Schopenhauer en Von Hartmann, de „Gereformeerde" in die van Hegel.

IX.

De *persoonlijkheid* geeft aan de *geschiedenis* haar beteekenis boven de *natuur*.

X.

Leibniz' grondstelling *substantia* = *actio* sluit principieel metaphysisch *realisme* in.

XI.

De begrippen *geest* en *zinnelijkheid* mogen niet vijandig *tegenover* elkander worden gesteld.

XII.

Het *transcendentaal realisme* is zoowel met een metaphysisch *pluralisme* als met een metaphysisch *monisme* vereenigbaar.

XIII.

Het hoofdverschil tusschen Von Hartmann's en Ziehen's psychologie is te zoeken in hun uiteenloopende opvatting der *reflexen*.

XIV.

De strijd tusschen *Thomisten* en *Scotisten* aangaande *Gods willekeur* vindt zijn oplossing in Schopenhauer's opvatting van de wereld als *wil* en *voorstelling*.

XV.

De vraag aangaande het leerstuk der *praedestinatie* en *reprobatie*, indien men ze *logisch* zoude willen beantwoorden, moet herleid worden tot het inzicht, dat de realiteit een mysterie is.

XVI.

Het probleem der *wedergeboorte* valt samen met het probleem der *transcendentale vrijheid.*

XVII.

II Sam. I: 18 moet het woord קֶשֶׁת geschrapt worden.

XVIII.

Psalm 68: 14 אם־תִּשְׁכְּבוּן בֵּין שְׁפַתָּיִם is met de *Leidsche* overzetting te vertalen als: „zoudt gij nederliggen tusschen de schuttingen?”

XIX.

Psalm 25 : 17 moet הַרְחִיב וּמִמְּצוּקוֹתַי gelezen worden.

XX.

Is er al *Grieksche* invloed op de *Hebreeuwsche Chokma-litteratuur* aan te nemen, dan heeft deze invloed toch een *specifiek-Israelietisch* cachet gekregen.

XXI.

Het ligt meer voor de hand, dat *οὗτος* in *I Joh. 5 : 20* betrekking zou hebben op *ἐν τῷ υἱῷ αὐτοῦ Ἰησοῦ Χριστῷ* dan op *ἐν τῷ ἀληθινῷ (τὸν ἀληθινόν).*

XXII.

Van Eerde's hypothese („de verborgen Zin van het vierde Evangelie", 1900) aangaande *de samenstelling van het Johannes-evangelie* is onhoudbaar.

XXIII.

Onvoldoende zijn de gronden, die G. A. van den Bergh van Eysinga „Indische Invloeden op oude Christelijke Verhalen", 1901 (blz. 40 v.v.) aanvoert, om *Buddhistischen* invloed op het verhaal van *Jezus' verzoeking in de woestijn* te veronderstellen.

XXIV.

Aannemelijk is Harnack's bewering („Zeitschrift für die neut. Wissenschaft 1900, S. 16—42), dat *de brief aan de Hebreërs* het werk zou zijn van Prisca en Aquilla.

XXV.

De berooving van de wereldlijke macht is het Pausdom ten voordeel geweest.

XXVI.

Marcion was geen *gnosticus.*

XXVII.

De afzetting van H. de Cock te *Ulrum* als predikant der *Ned. Herv. Kerk* was onwettig.

XXVIII.

De organisatie van 1816 is onwettig ingevoerd.

XXIX.

De *physisch-monistische* opvatting in de *Oostersche* en de *juridisch-pluralistische* opvatting in de *Westersche* kerk zijn in de hoogere eenheid van de *persoonlijke* verhouding tot God saam te vatten.



UNIVERSITY OF CALIFORNIA LIBRARY,
BERKELEY

THIS BOOK IS DUE ON THE LAST DATE
STAMPED BELOW

Books not returned on time are subject to a fine of 50c per volume after the third day overdue, increasing to $1.00 per volume after the sixth day. Books not in demand may be renewed if application is made before expiration of loan period.

DEC 31 1931

75m-8,'31

B3149
F7H3
159802
Hartog

